التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

د : ٢١ صفر ١٤٠٦ تشرين ١ «اكتوبر» ١٩٨٥ السنة السادسة

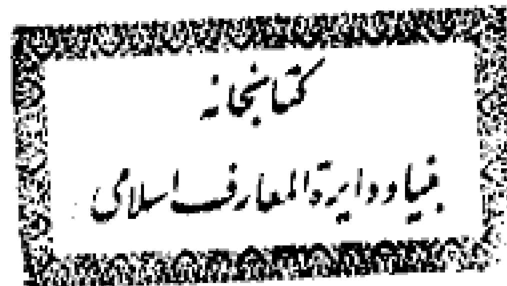
كا


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد : ٢١ - صفر ١٤٠٦ هـ تشرين الأول « اكتوبر » ١٩٨٥ - السنة السادسة





ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٢٣٠ - ☎ ٢٤٤٢٩٩ - ٢٤٤٣٢٩



المحتويات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أساليب القرآن الكريم في معالجة النفس الإنسانية

٢

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث مفصلا وموجزها :

الإنسانُ ـ في ضوء الحكمة القرآنية ـ يحيا للأمل والعمل وهذا هو الشأن في كل حيّ سويّ .

آ ـ ينتاب النفسَ الانسانية ، مزيجٌ من مطامح الأمل ، وبواعث الخشية ، أو يتعاورها أسباب الرجاء والخوف ، وآيات القرآن الكريم ـ كما يقول الامام الشاطبي ـ قد نزلت على هذا الوِزان ، دائرة بينهما ، تربية وتوجيها ، لا اكراها .. وتحكما ، وذلك توفيرا للمعنى الخلقي القائم على عنصر الحرية والاختيار .

ب ـ الحكمة الالهية في جعل القرآن الكريم ، الايمانَ بالله تعالى ، مصدراً للخشية والرجاء معا ، أو شرطا فيهما ، دون مجرد الغريزة العمياء ، المستقرة في أصل الجبلّة الآدمية.

جـ ـ القرآن الكريم ، اذ يُغري الانسان ، بل يفرض عليه التفكير اللانهائي في الآفاق ، وفي الانفس ، وفي خلق السموات والأرض ، يغريه ـ في الوقت نفسه ـ بالعمل الصالح ، لا بمطلق العمل ، ارتقاءً بنوعيته ، وتوجيهاً الى اتقانه وجودته ، بل والابداع فيه : « ليبلوكم أيكم أحسن عملا » دون بخس لحقه في المثوبة عليه ، ولو مثقال ذرة .

د ـ قضى القرآن الكريم ـ من خلال أساليبه في معالجة النفس الانسانية ـ على كافة منازع الجبلّة من الخوف أو الجبن، بعقائده الايجابية، وتكاليفه الملزمة ، كما قضى على بواعث التردد ، او التقهقر ، أو التولّي من الزحف في المعارك الطاحنة ، بما يبث في النفس المؤمنة من طاقات روحية هائلة ، هي كفيلة بحمله على التفاني والاستشهاد ، في

سبيل قِيَمه ، ومثله ، ووطنه !! مؤمناًبأن « النصر » من عند الله ، وأن روحه ، جسر تعبر عليه الأجيال القادمة الى ادراك النصر ، اذا عز عليه ادراكه في حياته .

هـ ـ وضع القرآن الكريم « العقائد » التي تستند في حقيّتها الى قوة البرهان ، ووضعها ضمانات عملية لأداء التكاليف ، والنهوض باعباء اقامة الحياة الانسانية المثلى التي قوامها ما تقتضيه حقائق الفطرة الانسانية نفسها ، من الحق ، والعدل ، والمساواة ، والحرية ، والكرامة ، والعصمة في النفس والمال والعرض ، كما اتخذ اسلوب « الترجية والترهيب » أو « البشارة والنذارة » معالجة للنفس الانسانية ، واستثماراً لطاقاتها .

و ـ أثبت استقراء آي القرآن الكريم ـ فيمايتعلق بموضوعنا ـ أن الرجاء الايجابي العامل ، والنابع من عقيدة التوحيد الخالص ـ مشوبا بالخشية والمهابة منه ـ سبحانه ـ واستشعار عظمته ، ينبغي أن يقوم على أساس من « العمل الصالح » اي المثمر البناء ، ظهيرا للرجاء الحق في مفهومه الحقيقي في القرآن الكريم ، كشرط له ، أو شطر منه .

ز ـ اقام القرآن الكريم الرجاء أو الأمل ، على أساس من العمل الجاد المثمر البناء ، كيلا يغدو الرجاء أو الأمل خواء كالأماني الكواذب ، او « ملهاة » تصرف عن تعقّل سُنن الله في هذا الوجود .

ح ـ ليس ثمة من رجاء ـ يرتجى فيستجاب بمقتضى المنطق القرآني ـ اذا كان مبتوراً عن أساسه ، ومسوّغ الاستجابة له ، من العمل الجاد المتقن ، والا كان مفرغا من محتواه القرآني .

ط ـ الواقع ـ أنه لا يستسيغ عقل ، ولايستمرىء ضمير حيّ ، التخلي عن المثل العليا في الحياة الانسانية التي تتعشقها النفس الانسانية بفطرتها ، وترنو اليها ، لتقترب منها ، ويعتبر القرآن الكريم اطّراح القيم الرفيعة ، انسلاخا عن لوازم الفطرة ، وتعتبره « السنة » الصحيحة الثابتة ، هو العجز والحمق بعينه : «الكيّس من دان نفسه ، وعمل لما بعد الموت ، والعاجز من أتبع نفسه هواها ، وتمنى على الله الأماني » .

ي ـ يعكس لنا مضمون كلٍّ من الرجاء ، والتوكل الحق ، والضراعة « المواقف » الحيوية الحاسمة » للرعيل الأول ، مما يجلّي لنا ، تصورهم لحقائق الحياة الانسانية في مفهومها القرآني ، وما تستلزم من تفان ، وتضحيات جسام في سبيل المبدأ الذي آمنوا به ، مناطا لعزتهم ، وحريتهم ، وسيادتهم في أوطانهم ، بل وسعيهم لتحقيق المصلحة الانسانية العليا .

ك ـ اقتران الرجاء ـ بمفهومه القرآني ـ بالعمل والعطاء ، اقتران الشرط بالجزاء ، يدل على أن الانسان ـ في ضوء الحكمة القرآنية ـ انما يحيا للأمل والعمل ، أو بالأحرى للرجاء الايجابي العامل ، فضلا عن ان هذا الاقتران يدل على أنه سنّة من سُنن الله في الوجود .

ل ـ معاني النبوة ، تؤكد مفاهيم الكتاب العزيز ، في هذا الصدد ، حيث تلفت الانسان الى أن « الايمان » هو مصدر « الكياسة والفطنة » لا مصدر الخَدَر ، والوهم ، وأحلام المنى !

م ـ مقام اليأس، يعالجه القرآن الكريم بأسلوب التبشير والترجية ، احياءً للأمل في غفران الذنوب جميعاً ، شريطة الانابة الصادقة النصوح اليه تعالى ، تجنيباً للنفس الانسانية من التردي في وهدته ، وليحملها على عدم الاسترسال في قنوطها ، وليُحيي من موات هذه النفس آخر الأمر ، ما يعينها على استئناف حياتها الآملة العاملة من جديد .

ن ـ الترجية والتخويف ـ في مفاد النص القرآني ـ يشتدان في مواطن اليأس ، ومظنّاته ، ومحتملات وقوعه ، ولكن الترجية ـ في مثل هذا المقام ـ أغلب ـ استجابة لمقتضى الحال .

ص ـ القرآن الكريم ، يعالج النفس الانسانية بهذا الأسلوب التربوي ، من الترجية والتخويف ، تأديباً ، وفقاً لما جُبلت عليه الفطرة الانسانية نفسها من الرجاء المشوب بالخشية ، ليحفظ عليها معدنها الأصيل ، ويدرأ عنها غوائل التدمير العارضة ، ويُعدها لمواجهة الصعاب ، ومقارعة الأهوال ، وتحمّل مشاق التكاليف ، وخوض غمار الحروب ، عند الاقتضاء ، دفاعاً عن المبادىء التي آمنت بها ، وتفدية للأوطان ، والأموال والاعراض ، في كافة المواقف الحيوية ايجاباً ، وسلباً .

ع ـ القرآن الكريم يسلك سبيلاً قاصداً وسطاً ، تحقيقاً للتوازن النفسي ، ابان معالجته لحالات النفس الانسانية ، بشارة ونذارة .

ف ـ اتزان الأسلوب القرآني النفسي التربوي ـ ترجية وتخويفاً وتغليباً لأحدهما على الآخر ، حسبما يقتضيه المقام ـ يبدو (الاتزان) في أن الرهَب ، لا يُذهب الرغَب ، كما أن الرجاء ليس بمذهِبٍ من خشية الله تعالى ، ومهابته شيئاً .

ص ـ يؤكد القرآن الكريم معنى « الترجية » و « الاطماع » يؤكده بالعطاء المطلق المعبّر عن القيم الانسانية ، مضموناً وهدفاً ، كمنطلقات أساسية له ، وهي ما أطلق عليه القرآن الكريم « التصديق بالحسنى » أي الايمان بالمثل العليا ، والفضائل الخلقية ، والا كان عطاءً مجرداً يرتبط بالماديات العاجلة ، وكل عطاء ينحصر في المادة ، أو يدور في فلكها ، ويتغيّاها مقصداً أسمى ، ليس وراءه من غاية ، لا يرقى بالضرورة ، الى « معنى العطاء الانساني » في دوافعه وغاياته ، ولا يعبّر بداهة ، عن قيمة من القيم التي ينبغي ان يتجه مطلب المادة الى تحقيقها معها ، ارتقاءً بالانسان الفرد والمجتمع الى مستوى كما لاته ، ولن يضير مجتمعاً أو أمة ان تعيش مادياً ، أو حضارة مادية خالصة ، ولكنها لا تملك القدرة أن تعيش « انسانياً » الا بالمثل

العليا ، والقيم الحضارية التي من شانهاأن تحفظ « التــوازن النفسي » بين مطــالب الجسد المادية ، ومطامح النفس والروح القيميــة ، والا كــان الاخــلاد الى الأرض ، واتباع الهوى ، واختلال التوازن بالضرورة ٠

ق ـ تاصيل « جهة التعاون » في القرآن الكريم ، يؤكد هذا السّنن الالهي في العطاء المطلق.

ت ـ الايثار المطلق ـ في المفهوم القــرآني ـ ليس مجرد عطاء مادي ، وانما هو ـ باستمداده بواعثه ، وغاياته من معين « التقــوى ، والتصديق بحقائق الفضائل ـ سجية روحية ، نفسية ، تتهاوى أمامها ، كافة الاعتبارات المادية عند التعارض ٠

خ ـ فرق بين مطلق العطاء ، والعطاء المطلق، في المفهوم القرآني ٠

ذ ـ ان لشــرط صــدق الاعتقاد بالفضــائل والحُسنيات ، والايمــان بالمثــل والمبــادىء وعنصر المعقولية في التشريع ـ مما اتخذه القرآن الكريم أسلوبا في معالجة النفس الانسانية ـ أثراً فعّالا في تنمية الطاقات والملكات ، وتوجيههــا الــى « تخيئــر » نوعيــة العمــل ـ ببواعثه ، ومضمونه ، ومتعلقاتــه ـ صلاحا ، واتقــانا ، وجــودة ، بل وابداعــا وابتكــارا ، دون الاجتزاء بأصل العمــل الصالح فحسب ٠

★ ★ ★

أساليب القرآن الكريم في معالجة النفس الإنسانية

الإنسانُ - في ضوء الحكمة القرآنية - يحيا للأمل والعمل وَهٰذا هو الشأن في كل حيّ سَويّ .

آ - ينتاب النفسَ الانسانية ، مزيجٌ من مطامح الأمل ، وبواعث الخشية ، أو يتعاورها أسباب الرجاء والخوف ، وآيات القرآن الكريم - كما يقول الامام الشاطبي - قد نزلت على هذا الوزان ، دائرة بينهما ، تربية وتوجيها ، لا اكراها .. وتحكما ، وذلك توفيرا للمعنى الخلقي القائم على عنصر الحرية والاختيار .

يرشد الى هذا ، أن القرآن الكريم ، في معرض بيانه لغاية «الرسالة» الالهية ، أشار الى أنه قد اتخذ أسلوباً قوامه «البشارة والنذارة»(٢) يعالج به النفس الانسانية ، لأنه يرى - وبحق - أنْ ليس ثمة ما يشد من أزرها ، في أداء التكاليف ، أو يضعها على جادة الاستقامة ، ويحقق ذاتيتها ، الا هذا المنهج العملي الذي يجمع بين الأمل المرجو العامل ، والحذر المتخوَّف ، كيلا ينحصر التوجيه في حيِّز النصح والارشاد ، تجد هذا مبثوثاً في القرآن الكريم على سبيل الاجمال والتفصيل - مما لا يتسع المجال لاستقرائه - تساوقاً مع نوازع الفطرة الانسانية ذاتها ، كما أشرنا ، بما هي في أصلها آملة مترقبة حذرة ، فكان الأمل والعمل - في منطق القرآن الكريم - هو الشأن في كل حي سوي .

ب - الحكمة الالهية في جعل القرآن الكريم ، الايمان بالله تعالى ، مصدراً للخشية والرجاء معاً ، أو شرطاً فيهما ، دون مجرد الغريزة العمياء ، المستقرة في أصل الجبلّة الآدمية.

ليس شيء من الخشية لله تعالى ، أو الوقار والمهابة لمقام الألوهية بالذي يُفقد الانسان الارادة الحرة ، أو يورثه الجبن والخور والسلبية ، ذلك لأن « العقيدة

الاسلامية » بايجابيتها ، وجعلها « الايمان » به سبحانه ، أصلا لمنصري الرجاء والخشية ، أقول : ان العقيدة الاسلامية ــ بما هي بهذه المثابة من الايجابية ــ ترسي فيصل التفرقة والتمييز عن «مثليهما»[٣] مما هو أثر لمحض الغريزة مجرّدةً عريّة عن آثار التبصير والتوعية والتوجيه الوجهة التي تتفق وغايات الرسالة ، من اعلاء شأن الذات ، بدليل جعل كل ما في السموات والأرض والآفاق من الكائنات والممكنات، مسخراً للانسان،ليدرك أبعاده الذاتية والكونية والروحية ، ومن خلال بُعده الروحي ، بث في روعه ، أنه «الهدف المقصود» من انزال هذه الرسالة، كما أنه ــ في الوقت عينه ــ « الوسيلة »لتحقيقها ، لذا، ترى الاسلام يغريه بالمُثل العليا ، بما يرتب من عظيم الجزاء والمثوبة ، ويُنذره ــ في الوقت نفسه ــ من التحرّف عن مَعدلَة الطريق ، وفي الحالين كليهما ــ البشارة والنذارة ــ يشعره بقابليته للكمال ، والا فلماذا كان الانسان هو الكائن الحي الوحيد الذي اُنزل من أجله الوحي الالهي عن طريق القادة الرسل ؟؟؟

جـ ــ القرآن الكريم ، اذ يُغري الانسان ،بل يفرض عليه التفكير اللانهائي في الآفاق ، وفي الأنفس ، وفي خلق السموات والأرض ، يغريه ــ في الوقت نفسه ــ بالعمل الصالح ، لا بمطلق العمل ، ارتقاءً بنوعيته ، وتوجيها الى اتقانه وجودته ، بل والابداع فيه : « ليبلوكم ايكم احسن عملا » دون بخس لحقه في المثوبة عليه ، ولو مثقال ذرة .

هذا ، والقرآن اذ يغري الانسان ، بل يفرض عليه ، التفكير اللانهائي في الآفاق ، وفي الأنفس ، وفي خلق السموات والأرض ، يغريه أيضاً بالعمل الصالح، ارتقاءً بنوعيته ، وتوجيهاً الى اتقانه وجودته ، والابداع فيه ، لقوله سبحانه : «قل اُنظروا ماذا في السموات والأرض»وباطلاق النظر في الآية الكريمة ، يشمل الحسي المشاهَد ، كما يشمل النظر العقلي المجرد ، وهذا من بلاغة البيان ، ولأنهما كليهما من مصادر تبيُّن حقائق العلم ، وأسرار الوجود، وأصول الحضارة الانسانية ، لقوله عز وجل : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كانت لهم جنات الفردوس نُزُلاً »[٤] . ولقوله جل شأنه : وأنْ ليس للانسان الا ما سعى ، وأن سَعْيَهُ سوف يُرى ، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى »[٥] دنيا وأخرى ، وقوله ﷺ : « ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يُتقنه » ولقوله جل شأنه :

« فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره »[٦] وقوله عز وجل : « ولكلٍّ درجات مما عملوا ، وليوفيهم أجورهم ، وهم لا يظلمون » .

هذا ، والمثل العليا التي أغراه بالارتقاء اليها ، هي مبادىء ومفاهيم معيارية ، تفتقر الى تحقيق وتجسيم ،لتصبح أوضاعاً قائمةً في المجتمع الانساني ، وهذا يتطلب منه جهوداً مضنية ، بل تضحيات جساماً ، للاقتراب منها ، وجهاداً مستميتاً واصباً لحمايتها ،أن يُبغى عليها أو يُجحف بحقها ، أو يُصد عن سبيلها ، وبدهي أن هذه المهام تتنافى مع الجبن والخور الغرزي ، والسلبية ، بما تقضي الخشية منه سبحانه ـ ثمرة للايمان الحق ـ على منازع الجبن في الانسان جملة :قال تعالى : « فَلْيُقاتِلْ في سبيل الله الذين يَشْرون الحياة الدنيا بالآخرة ،ومن يُقاتلْ في سبيل الله ، فيُقْتَلْ أو يَغْلِبْ ، فسوفَ نُؤْتيه أجراً عظيماً» والاغراء والترغيب كما هو ماثل في ترتيب الأجر العظيم على بذل النفس والمال ، هو أيضاً متحقق في مثل قوله تعالى : « ومالكم لا تُقاتلون في سبيلِ الله ، والمُسْتَضعفين من الرجالِ والنساءِ والولْدان »[٧] يُغْريهِ بالاستماتة ، تحريراً للشعوب المستضعفة في الأرض ، المغلوبة على أمرها ، ولو لم تكن ممن تدين بالاسلام ،وهذا من المُثل الانسانية العليا الرائعة حقاً !!

وتأسيساً على هذا ، قضى القرآن العظيم على كافة منازع الخَوَر الغرزي ، والخَدَرِ النفسي، وغدت قولة أن :«الدين أفيون الشعوب » باطلاق ، قولة تجنٍّ وبهتان بالنسبة الى دين الاسلام ،« كَبُرَتْ كلمةً تَخْرجُ من أفواههم ، إنْ يقولون إلا كذباً »[٨] .

د ـ قضى القرآن الكريم ـ من خلال أساليبه في معالجة النفس الانسانية ـ على كافة منازع الجبلة من الخوف أو الجبن، بعقائده الايجابية، وتكاليفه الملزمة ، كما قضى على بواعث التردد ، او التقهقر ، أو التولّي من الزحف في المعارك الطاحنة ، بما يبث في النفس المؤمنة من طاقات روحية هائلة ، هي كفيلة بحمله على التفاني والاستشهاد ، في سبيل قيَمه ، ومثله ، ووطنه !! مؤمناً بأن « النصر » من عند الله ، وأن روحه ، جسر تعبر عليه الأجيال القادمة الى ادراك النصر ، اذا عز عليه ادراكه في حياته .

هذا ، واذا قضى القرآن الكريم على كافة منازع الخوف أو الجبن ، بالعقيدة الصحيحة ، والتكليف الملزم ، فلأن يقضي على بواعث التردد ، أو التقهقر ، أو

التولي ، من باب أولى ، بما يورث القرآن الكريم انسانه - عقيدة وتشريعاً - من قوى معنوية ، وطاقات روحية هائلة لا حدود لها ، وهذا مناط « ايجابية » العقيدة الاسلامية - خصيصة من آصل خصائصها - ووقائع التاريخ خير شاهد على ذلك ، مصداقاً لقوله عز وجل : ولَيَنْصُرَنَّ اللهُ من ينصُرُهُ ، إنَّ الله لقويٌّ عزيز »(٩) ونصر الله ، انما يكون في تنفيذ شرائعه ، وقيمه ، ومثله العليا الخالدة • وقوله عز وجل : « والذين جاهدوا فينا ، لَنَهْدِيَنَّهُم سُبُلَنا »(١٠) وقوله عز شأنه : « ولَنَبْلُوَنَّكُم حتى نَعْلَمَ المجاهدين منكم ، والصابرين ، ونبلوَ أخباركم »(١١) وقوله تعالى في اناطة ذلك بحتميَّة اللقاء المرجوّ : « فمن كان يرجو لقاءَ ربه ، فليعملْ عملاً صالحاً ، ولا يشركْ بعبادة ربه أحداً »(١٢) فالرجاء - كما ترى - مقرون بالعمل الصالح بشتى صوره - فكرياً ووجدانياً ومادياً - نابعاً من عقيدة التوحيد الخالص ، فكان رجاءً ايجابياً عاملا ، مبعثه العقيدة الصحيحة ، فلا سلبية ، ولا أمانيَّ كواذب ، ولا خَدَر ، ولا وهم •

حقيقة « الرجاء » في المفهوم القرآني ، وميزته في علاج النفس الانسانية •

هذا ، واذا لاحظنا أن مفهوم « الرجاء » في الآية الكريمة جاء مزيجاً من « الأمل والرهبة » لمقام الألوهية عند اللقاء ، أدركنا ما لهذا الأسلوب التربوي من ميزة فريدة في صدد علاجه للنفس الانسانية ، وتوجيهها الوجهة التي تتفق مع طبيعتها ، بما يساورها فطرةً ، من الرجاء الآمل ، والحذر المترقّب ، كما نوهنا ، تقوية لمعنوياتها ، وإثراءً لمطامعها الخيّرة ، واعانة لها على أداء رسالتها وتكاليفها ، بما يصلح لها من أمر دينها ودنياها ، ويكفل لها حسن المصير في الأولى والآخرة •

وتفسير ذلك ، أن « للعقيدة » دوراً هاماً وفعّالا في مجال النفس الانسانية لاسبيل الى انكاره أو تجاهله ، يقصرُ عن القيام به ، « العلم » أو « الضمير الانساني المجرد » ذلك ، لأن العقيدة الحقة من شأنها أن تولّد في النفس الانسانية حالة تأثيرية غلاّبة تحمل الانسان على أداء ما تتطلبه موجّهاتها ، وتعاليمها ، طوعاً ، والحرص على عدم الاخلال بها أو التهاون في أمرها ، باخلاص وتجرد ، حتى اذا انضاف الى ذلك « معقولية » تكاليف هذا التشريع الخالد - وهي القيم الموضوعية العليا التي

لا تقبل التجزئة زماناً ، ومكاناً ، وأناسيّ ، فقد وجد الأساس المنطقي والعقدي المكين للالتزام ، مما لا يُتصور معه تردد، أو تقاعس أو هبوط ، أو انسلاخ عن القيم الرفيعة ، وانما يُتصور ذلك كله من الهبوط والتدني المُعبَّر عنه في القرآن الكريم، بالاخلاد الى الأرض، عند افتقادعنصر الاعتقاد ، وتحكُّم الهوى ، وهيمنة المادة والشهوة ، مصداقاً لقوله تعالى :« واتل عليهم نبَأ الذي آتيناه آياتنا ، فانسلخ منها ، فأتبَعَه الشيطان ، فكان من الغاوين ، ولو شِئْنا ، لرفعناه بها ، ولكنه أخلد الى الأرض ، واتبع هواه »(١٣) .

٨ ـ وضع القرآن الكريم « العقائد » التي تستند في حقيّتها الى قوة البرهان ، وضعَها ضمانات عملية لأداء التكاليف ، والنهوض باعباء اقامة الحياة الانسانية المثلى التي قوامها ما تقتضيه حقائق الفطرة الانسانية نفسها ، من الحق، والعدل ، والمساواة، والحرية ، والكرامة ، والعصمة في النفس والمال والعرض ، كما اتخذ أسلوب « الترجية ، والترهيب » أو « البشارة والنذارة » معالجة للنفس الانسانية ، واستثماراً لطاقاتها .

وهكذا ترى أن القرآن الكريم اذ وضع « العقيدة » ضماناً لأداء التكليف ، وضع أيضاً أسلوب الترجية ، والترهيب، توجيهاً واستغلالاً لما فطرت عليه النفس الانسانية نفسها من ملكات وغرائز ، من الرجاء الطامح ، والتفاؤل المشرق ، والحَذَرِ المتخوف، أقول توجيهاً واستثماراً ، لا اجتثاثاً واستئصالاً ، ولا مصادرةً ولا كَبْتاً .

أما « الغايات » التي رسمها القرآن الكريم للفرد ، والمجتمع ، وطلب اليهما السعي الحثيث نحوها ، طوال الحياة ، سعياً مسئولاً ، فانها تُستشف من آيات الكتاب العزيز ، وتعاليم السنّة المطهرة ، وتمثّل ـ في واقع الأمر ـ « الملة » أو « الدين » كله وهي ـ في الوقت نفسه ـ معايير للسلوك ، على أساسها يكون التقويم والمشروعية ، وتنهض المسئولية الفردية والجماعية على السواء ، بما أوجب القرآن الكريم من التحرك نحوها ، وتحقيقها عن طواعية واقتناع ، ليتم الابتلاء والجزاء عدلا ، وهذا أبين تفسير لايجابية الاسلام ، عقيدة وتشريعاً ، مما لا نرى أحداً يملك فيه جدلا !

أما أسلوب القرآن الكريم ، كمنهج تربوي عملي في الترجية والترهيب ، فقد أشار اليه الامام الشاطبي بقوله : « اذا ورد في القرآن الترغيب ، قارنه الترهيب،

في لواحقه ، أو سوابقه ، أو قرائنه ،وبالعكس ، وكذلك الترجية مع التخويف »[١٤] ٠

على أن « الخشية » اذا انبعثت منذات الجبلّة الآدمية ، مظهراً للغريزة المجردة ، لا من أصل العقيدة وتوجيهها ،عرية عن الرجاء في الله تعالى ، وحسن الظن به ، كانت حينئذ جبناً وخَوراً خالصاً من شأنه أن يورث المذلة والمهانة ، مما لا يقوى الانسان معه على مغالبة الشدائد ، ومقارعة الأهوال ٠

وأيضاً قد تنتفي « الخشية » الغرَزيّة بتغلب القوة التدميرية الوحشية الرابضة في أعماق النفس الانسانية ،فيكون الطغيان ، والعتوّ ، والافساد الكبير في الأرض ، والاجتراء على الحرمات ، وتسافك الدماء ، وتخريب معالم الحضارة ، والى ذلك الاشارة بقوله عز وجل : « أتجعل فيها من يُفْسِد فيها ، ويسفك الدماء »[١٥] ٠ وقوله تعالى : « واذا تَوَلّى ، سعى في الأرض ، ليُفْسِدَ فيها ، ويهلك الحرث والنسل ،والله لا يحب الفساد »[١٦] وذلك في حالة انتفاء أصل الاعتقاد الحق بالله سبحانه ،وما يتفرع عنه من التعاليم الموجّهة ، والتكاليف الملزمة ٠

وعلى هذا ، فالخشية ــ عَرِيّةً عن السند الروحي ــ مجرد جُبن وخور ومذلة ، واستخذاء ، حتى اذا انتفت ،كان الطغيان والظلم والافساد في الأرض، وكلاهما شر وفساد وبغي ، لانتفاء أصل الاعتقاد الحق ، فكانت العقيدة بايجابيتها وتوجيهها ــ كما ترى ــ ضرورة حيوية لتدبير الحياة الانسانية على وجه هذه الأرض ، بما تنأى بالانسان عن مواطن الظلم والطغيان والافساد ، أو مواقع الهوان والذلة ، نتيجة للخور وهبوط المنويات ، ذلك ، لأن من يخشى الله تعالى حقاً ، لا يخشى أحداً في الوجود كائناً مَن كان ، يرشد الى هذا ، قوله تعالى : « الذين يبلّغون رسالات الله ويخشونه ،ولا يخشون أحداً الاّ الله »[١٧] وهذه هي الطاقة الروحية الهائلة التي تَمظلُم بها الشخصية الروحية الانسانية ، بالرهبة من مقام الألوهية ، وبالرجاء فيما عندالله سبحانه ، لقوله جل شأنه : « ما عندكم يَنْفَدْ ، وما عندَ الله باق »[١٨] ولقوله عز وجل : « والباقياتُ الصالحات خير" عند ربك ثواباً ، وخير" أملا »[١٩] ٠

وهذا توجيه وترجية لما هو أجدى على الانسانية في أولاها وأخراها ٠

فتلخص : ان النفس الانسانية ، ينتابها بفطرتها ، مزيج من عوامل الأمل والخشية ، وأن آيات القرآن الكريم ـ على التحقيق ـ قد نزلت على وفقها ، تربية ، وتوجيها ـ لا تحكما ، ولا اكراها ـ ليكون أداء التكليف عن حرية واختيار ، تنمية للمنصر الخلقي ، والارادة الصلبة الخيّرة التي لا تعرف الخور ، أو التردد ، وتمكينا للانسان من الوفاء بالتزامات « الرسالة » التي حُمّلها ، بما مُنح من حرية الاختيار ، تحقيقاً لذاته ، بالتعبير عن مواهبه وملكاته الفطرية ، وذلك بتأدية وظائفها التي خلقت من أجلها ، وقد اتخذ القرآن الكريم أسلوب « البشارة والنذارة » ومزج بينهما دون فصل ، وان كان أحدهما يزداد شدة دون الآخر ، تبعاً لما يقتضيه المقام ، أو الحال ، وهذا من صميم البلاغة التي نراها تتصل اتصالا وثيقاً بالحالات النفسية ، ومقتضياتها ، على ما سيأتي القول فيه ، وهذا المزج بينهما في هذا الأسلوب القرآني ، يبدو واضحاً ، حيث ترى « الترجية » أو « الاطماع » اذا ورد في القرآن الكريم ، كان « الترهيب » اما في سوابقه ، أو قرائنه ، أو لواحقه ـ على حد تعبير الامام الشاطبي كما نوهنا ـ متخذاً من ذلك ، منهجاً تربوياً عملياً ـ لتربية النفس الانسانية ، كيلا يكون ايراد معاني الترجية والترهيب هذه ، مجرد نصائح تُسدى ، وليكون ذلك معواناً للانسان نفسه على المبادرة الى « تحقيق ذاته » بتحمل تبعات التكليف ، وأدائها ، والاستقامة على سواء الجادة ، متوازناً عاملا آملا ، تجد هذا مبثوثاً في القرآن الكريم على سبيل الاجمال والتفصيل ٠

وأشرت كذلك الى أن الايمان بالله تعالى ، أو « عقيدة التوحيد الخالص » هو مصدر الخشية والرجاء ، كليهما ، لا أصل الغريزة السليقية العمياء المتأصلة في أغوار الجبلّة الآدمية ، توجيهاً لها ، واستثماراً لطاقاتها ، لا تبديلا ، ولا استئصالا ، اذ لا تبديل لخَلق الله ، بل ليس في الوسع ذلك ، ولا ريب أنّ التوجيه والتنمية ، غير الاعتقال أو الاستئصال !! إذ الانسان هو الانسان ملكاتٍ وغرائز ٠ وتأسيساً على هذا التلخيص : فان التوجيه العقائدي ، وما يستند اليه من الآداب والتشريعات الملزمة ، فضلا عن العبادات ، تغدو « الغريزة » معه ، مصدر خير ، وصلاح للانسان نفسه ، ومجتمعه ، بل وللانسانية

جمماء ، وفي ذلك افساح للمجال أمامها ، لتمكينها من التعبير عن ذاتها ، وأداء وظيفتها ، بالطرق المشروعة التي تعصم الذات الانسانية من التردي في محنة الكبت ، أو المصادرة ، أو الاعتقال ، وهو ضرب من المضادة لطبائع الأشياء ، وما كانت تعاليم القرآن الكريم يوماً لتأتي ضداً عليها ، اذن لاستحال النهوض بأعباء التكليف ، ولعجز الانسان عن ذلك ، لسلبه الوسائل الفطرية التي زوده الله تعالى بها ، تمكيناً له من القيام بعبء تبعات رسالته على أكمل وجه ! ومن فقد الوسيلة الملائمة والناجعة ، فقد فقدَ الوصول ، وانقطع به الحال عن تحقيق الغاية ، اذ لا غاية يمكن تحقيقها ، دون امكان اتخاذ الوسيلة التي من شأنها أن تُوَصِّل اليها ، وعلى الوجه الذي هو مظنة لذلك •

وعلى هذا ، فان الاعتقاد الحق هو ـ في واقع الأمر ـ فيصل التفرقة بين عزة الوجود المعنوي للمؤمن ، وبين مذلة الغريزة المحضة السليقية غير الموجَّهة ، أو وحشيتها وطغيانها ، مما يقيم الدليل البيِّن على أمرين هما على غاية من الأهمية :

الأول : ايجابية العقيدة الاسلامية ، كخصيصة من أصل خصائصها ، بما تملك من القدرة على التأثير البالغ في تهذيب النفس الانسانية ، وتوجيه غرائزها ، الوجهة الانسانية الفاضلة ، وتنميتها ، واستثمار طاقاتها ، لما فيه خير الانسان نفسه ، أفراداً ، وجماعات ، وشعوباً ، وأمماً ، والى هذا المعنى الاشارة بقوله تعالى : « قد أفلح من زكَّاها وقد خابَ من دسَّاها » والضمير راجع الى «النفس» التي تعني الغريزة لدى كثير من المفسرين ، ونظير ذلك قوله تعالى : « إنَّ النَّفْسَ لأمَّارة بالسوء ، الاّ ما رحم ربي » اذ معنى « النفس » في هذا المورد هو « الغريزة » أو مجموع الغرائز الفطرية غير الموجهة ، على ما أشرنا في المقال السابق ، وأما التي أدركها التوجيه ، فهي مستثناة ، لنيلها حظها منه ، مما عبَّر عنه القرآن الكريم برحمة الله تعالى « الا ما رحم ربي » والتوجيه القرآني كله رحمة •

الثاني : نتيجة لذلك ، كانت هذه « العقيدة » ضرورة حيوية ـ بقدر ما هي ضرورة دينية ـ لتدبير الحياة الانسانية المثلى على وجه هذه الأرض ، بما ترفد جانب الخير في الانسان ، من معين الفضائل ، والقيم الانسانية التي تزكّي بواعثه النفسية ، ولا جرم أن « البواعث » هي العوامل النفسية التي تتحكم في توجيه

السلوك ، وتحدد غاياتــه قبل التنفيذ ،فيتجه الى تحقيقها بعده ، فضــلا عن أن تلك « الروافد » تنمّي ارادته الخلقيــة،وتقوّي عزمه ، فلا يعرف النكوص ، أو التردد ، أو الخور ، ولا التهور ، تحقيقاًلتوازنه النفسي ، واعلاء لشأن ذاتــه ، وترقيتها صُعُداً في مــدارج الكمــال ،والعزة ، والسيادة ، والكرامة الانسانية التي تتوق اليها النفس الانسانية بحكــم فطرتها ، ويتملكها الرجاء الآمل المتفائل في تحقيقها ، حاضراً ومستقبلا ٠

و ــ اثبت استقراء آي القرآن الكريم ــ فيمايتعلق بموضوعناــ ان الرجاء الايجابي العامل، والنابع من عقيــدة التوحيد الخالص ــمشوبــا بالخشية والمهابة منــه ــ سبحانــه ــ واستشعار عظمته ، ينبغي ان يقوم علىأساس من « العمل الصالح » اي المثمر البنّاء ، ظهيرا للرجاء الحق في مفهومه الحقيقيفي القرآن الكريم ، كشرط له ، أو شطر منه ٠

تجد هذا صريحاً في مثل قوله تعالى :« الذي خَلَقَ الموتَ والحياةَ ليبلوكــم أيُّكم أحسن عمــلاً »[٢٠] بمــا يشــمل الاتقان والابداع فيه ، كما نوهنا ، وهذا النوع من العمل ينــدرج في مفهومــه ،الفكري ، والوجداني ، والمادي ، لاطلاق النص ، وقوله سبحانه : « فمن كان يرجولقاءَ ربِّهِ ، فليعمَلْ عملاً صالحاً ، ولا يُشرِكْ بعبادة ربِّهِ أحداً »[٢١] ٠

ز ــ اقام القرآن الكريم الرجاء أو الأمــل ،على أساس من العمل الجاد المثمر البنّــاء ، كيلا يغدو الرجاء أو الأمل خواءً كالأماني الكواذب ، أو « ملهاة » تصرف عن تعقــل سُنن الله في هذا الوجود ٠

هذا ، وانما عمد القرآن الكريم الىاقامة « الرجاء أو الأمل » على أساس من العمل المتقن المثمر البنّاء ، كيــلا يكونرجاءً محضاً قائماً على خواء ، فيغــدو مجرد « أمانيَّ » على حد تعبير القــرآنالكريم ، قوامهــا الرؤى السانحــة ، أو الخيال السادر المُغرق في الوهــم ، ولأنَّمثل هذه « الأماني » المجردة التي تراود النفس الانسانية عادة ، هي ــ في واقــعالأمــر ــ « ملهاة » تصــرف عن تعقــل سُنن الله في الوجود ، أو هي خَدَرٌ ينتابالنفس الانسانية، فيغيب بهاصاحبها عن واقع أمره،أو هيمظهر لغفلة مزرية عنحقائق الحياة ، مما يشل الطاقات الحيوية المذخورة في الكيان الانســاني عــن أداءوظائفها التي خُلقت من أجلها ، لعمارة الدنيا ، وأشار القرآن الكريم أيضاً الىأن مثــل هــذه الأمــاني « وعــد مــن

الشيطان وعمله ، لا من ترجية الله وشرعه» مصداقاً لقوله تعالى : « يَعِدُهم ، ويُمنّيهم ، وما يَعِدُهم الشيطانُ الاغروراً »[٢٢] .

هذا ، واذا كانت « الأمانيُّ » الكواذب من عمل الشيطان ، ووعده ، وغروره ، بصريح النص الذي تلونا ، فهي محرمة قطعاً ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، لا تَتَّبِعُوا خُطُوات الشيطان ، ومن يتبعْ خطوات الشيطان ، فانه يأمر بالفحشاء والمنكر »[٢٣] بخلاف وعد الله تعالى ، بمقتضى واسع علمه ، وعظيم قدرته ، وبالغ حكمته ، فانه حق ثابت ، « وَعْدَ الله حقاً »[٢٤] وانه وعد متيقن الوفاء « ومن أوفى بعهده من الله »[٢٥] وهذا معلوم من الدين بالضرورة .

وتأسيساً على هذا ، فان الشرود الذهني في الأمانيّ السادرة ، والاسترسال في خَدَر الآمال المجردة ، وبناء القصور الشامخة في الهواء ـ كما يقولون ـ محرم في القرآن الكريم قطعاً ، بصريح النص الذي تلوناً ، كيلا يغدو المرء تائهاً في بيداء الأخيلة والأوهام والرُؤى ، منقطع الصلة بالواقع الحيوي ، ومبتورا أو غافلا عما أمر الله تعالى به من اتخاذ ما وضع سبحانه من السُنن وضعاً تكوينياً ، ومما قضى تدبيره المُحكم في الخلق ، وحكمته البالغة من جعل المُسبَّبات ناشئة عن أسبابها ، وبغير ذلك ، تكون «المعاندة» لله تعالى في سُننه المطّردة المُحكمة ، وشرعه القويم ، ومعلوم: «أن الايمان والعمل بسُنن الله تعالى في كونه ، كالايمان والعمل بأحكام الله تعالى في شرعه» سواءً بسواء، اذ الكل من عند الله تعالى ، والا كان وضعها عبثاً ، والتوجيه الى النظر فيها ، تعقلا وتفهماً وتدبراً ، لا وجه له ، وهذا مما يُنزَّه عنه الخالق البارىء جل وعلا !!

وأيضاً ، مما يؤكد هذا ، بل ومما يؤصله ، أن القرآن الكريم ، اذ أقام « الرجاء » ـ كما أسلفنا ـ على العمل الصالح النابع من عقيدة التوحيد الخالص، بصريح ما تلونا آنفاً من قوله تعالى :« فمن كان يرجو لقاء ربه ، فليعملْ عملا صالحاً ، ولا يُشْرِكْ بعبادة ربه أحداً»[٢٦] أقول : ان القرآن الكريم ، اذ يقيم « الرجاء » على هذا الأساس المكين ـ والدعاء والتوكل مظهر من هذا الرجاء أيضاً ـ فانما يشير بذلك ، الى أن هذا هو ماتقتضيه السُنن الكونية الثابتة المحكمة المطّردة في الحياة والاحياء ، وان هذا « الرجاء » فرع عنها ، أو تطبيق لها ، فمرده اذن الى هذا الأصل الكلي ، أو السَنَن العام في الوجود الانساني .

ح ـ ليس ثمة من رجاء ـ يرتجى فيستجاب بمقتضى المنطق القرآني ـ اذا كان مبتورا عن اساسه ، ومسوغ الاستجابة له ، من العمل الجاد المتقن ، والا كان مفرغا من محتواه القرآني .

ومفاد هذا ، أن ليس ثمة من رجاء ـ يُرتجى فيستجاب ـ بمضمونه القرآني الحق ، مبتوراً عن سببه ، ومسوّغ الاستجابة له ، والا كان مفرغاً من محتواه القرآني ، أو مقوماته الذاتية التكوينية ، كشطر فيه ، أو شرط له ـ كما نوهنا ـ وهذا ـ بلا ريب ـ أصل حيوي ايجابي عظيم من أصول عقائد الاسلام وشرائعه ، لما تلونا ، وهو قاض بأن العمل الصالح ظهير للرجاء الحق اذا كان باعثه الايمان الخالص ، بما يستشعر الآمل عظمته سبحانه ، ويدرك غايته ، وسِرّ الابتلاء فيه !!

يرشدك الى هذا ، أن النصوص الصريحة في الكتاب والسنة ، قد تضافرت على اعتبار الرجاء اذا افتقد أساسه هذا ، مجرد أمانيّ كواذب ، ـ كما ذكرناـ أثراً لغرور أو اغترار ، أو وهم ، أو غفلة مزرية ، بل هو ملهاة صارفة ، ومضيعة للحياة آخر الأمر ، وتسبب في خسار الآخرة .

أما كون هذه « المُنى » المراودة المجردة « ملهاة » تصرف عن المُضي في النهوض بأعباء التكاليف ومشاقها ، بل والجهاد في سبيل المبدأ ، فقد أشار القرآن الكريم الى ذلك بصريح النص ، في مثل قوله تعالى : « ذَرْهم يأكلوا ، ويتمتعوا ، ويُلْههم الأمل ، فسوف يعلمون »(٢٧) وعصيّ على المؤمن الحق ، أن يكون هذا شأنه !

وفي تذييل الآية الكريمة بقوله تعالى : « فسوف يعلمون » من التهديد والوعيد ما لا يخفى ، اذ قوامه « الانذار » بسوء المصير ، جزاءً وفاقاً ، لالهاء الأمل غير القائم على أساس من الجد والكدح في العمل ، وهو على النقيض مما تقضي به النصوص القرآنية الآمرة في مثل قوله تعالى : « يا أيها الانسان إنك كادحٌ إلى ربّك كَدْحاً ، فملاقيه »(٢٨) ، دنيا وأُخرى .

هذا ، واذا لاحظنا ، أن إلهاء الأمل من شان الفاسقين ، كان ذلك دليلا بيّناً على أن العصيان ، والفسوق ـ لا الايمان ـ هو الذي يُثمر ملهاة الأماني ، وخَدَرَ

الأمل الواهم البراق، ولا جرم أن «الالهاء» هو صرف الانسان عن الحقائق العليا في الوجود الانساني، والانجراف في تيار الشهوات، والغفلة عن سوء المصير، وفي هذا اشارة أيضاً الى أن «الحياة الانسانية» اذا خلت من «مثل أعلى» يجاهد الانسان في سبيل تحقيقه، وحمايته، كانت حياة الأشرار، والفجرة، لا حياة الأبرار والمصلحين!!

ط ـ الواقع ـ أنه لا يستسيغ عقل، ولايستمرىء ضمير حيّ، التخلي عن المثل العليا في الحياة الانسانية التي تتعشقها النفس الانسانية بفطرتها، وترنو اليها، لتقترب منها، ويعتبر القرآن الكريم اطّراح القيم الرفيعة، انسلاخا عن لوازم الفطرة، وتعتبره «السنة» الصحيحة الثابتة، هو العجز والحمق بعينه.

هذا، والواقع أنه لا يستسيغ عقل، ولا يستمرىء ضمير حي، التخلي عن المثل العليا في الحياة الانسانية، واطّراحها، بل هو الحُمق والعجز بعينه، على ما تشير اليه تعاليم النبوة من قوله ﷺ: «الكيِّس من دان نفسه، وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها، وتمنّى على الله «الأمانيّ»».

على أن من يفعلون ذلك، يضيّعون حق أنفسهم عليهم، من الارتقاء بها الى ما تصبو هي اليه بفطرتها من الكمال، وما ترنو اليه من الرفعة والعزة والسيادة، ولا يخفى ما في اضاعة تلك الحقوق من إشقاءٍ للذات، وإذلالٍ للنفس، واهدار للكرامة، وهبوط الى درك العجماوات لا محالة، وهو ما عبّر عنه القرآن الكريم بالاخلاد الى الأرض، واتباع الهوى، كما أشرنا، في قوله تعالى: «واتْلُ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها، فأتْبَعَهُ الشيطان، فكان من الغاوين، ولو شئنا لرفعناه بها، ولكنه أخلد الى الأرض، واتبع هواه»(٢٩).

ي ـ يعكس لنا مضمون كلٍّ من الرجاء، والتوكل الحق، والضراعة اليه سبحانه «المواقف» الحيوية الحاسمة» للرعيل الأول، مما يجلّي لنا، تصورهم لحقائق الحياة الانسانية في مفهومها القرآني، وما تستلزم من تفان، وتضحيات جسام في سبيل المبدأ الذي آمنوا به، مناطا لعزتهم، وحريتهم، وسيادتهم في أوطانهم، بل وسعيهم لتحقيق المصلحة الانسانية العليا.

هذا، و«المواقف الحيوية الحاسمة» في سيرة الصحابة من الرعيل الأول، ـ رضوان الله عليهم ـ تعكس لنا مفهوم هذا الأصل العتيد، واقعاً، مما يجلّي لنا تصورهم لحقائق الحياة في مفهومها القرآني، وما تستلزم من تفان وتضحيات

جسام في سبيل المبدأ الذي آمنوا به ، وأنه غُرم لا غُنم في المقام الأول ، وأن اعتناقهم للاسلام ، ومبايعتهم للرسول ﷺ على ذلك ، هو عهد وميثاق على الاستماتة في سبيل قِيَمه الانسانية الخالدة ، وليس مراحاً لما عسى أن يساور نفوسهم من آمال وأمانيّ ، ومطامع شخصية ، في أغراض ومنافع عاجلة ، من سلطان ، أو جاه ، أو ثراء ، استغلالا وانتهازاً للفرص ، وانما هو ـ كما أسلفنا ـ جهادٌ نَصَبٌ ، وصراعٌ عاتٍ مُرٌّ بين الحق والباطل ، والخير والشر ، بل انهاك لأنفس أشرافهم ، وكرائم أموالهم ، ترى ذلك بيِّناً صريحاً فيما تجلّيه لنا السيرة من « موقف » العباس بن عبادة الخزرجي حين همَّ قومه « الخزرج » بمبايعة الرسول ﷺ في بيعة « العقبة الكبرى » حيث نهض قائلا وعلى مسمع ومرأى من الرسول ﷺ : « يا معشر الخزرج ! هل تدرون علامَ تبايعون هذا الرجل ؟ قالوا نعم : قال : انكم تبايعونه على حرب الأحمر والأسود من الناس ، فان كنتم ترونْ أنكم اذا نهكت أموالكُم مصيبةٌ ، وأشرافكم قتل، أسلمتموه[30] (خذلتموه وتخليتم عن نصرته) فمن الآن فدعوه ، فهو ـ والله ان فعلتم ـ خزي الدنيا والآخرة، وان كنتم ترونْ أنكم وافون له بما دعوتموه اليه على نَهْكَة الأموال ، وقتل الأشراف ، فخذوه ، فهو والله خير الدنيا والآخرة ، قالوا : فانا نأخذه على مايصيب الأموال ، وقتل الأشراف ، فمالنا بذلك يا رسول الله ان نحن وفينا ؟ قال : « الجنة » قالوا أُبْسُط يدك نُبايعك ، فبسط يده فبايعوه »[31] .

ويُستنبط من مضمون هذا النص الذي أقره الرسول ﷺ فكان شرعاً ثابتاً بالسنّة التقريرية، مبادىءُ هي على غاية من الأهمية والخطورة :

أولا ـ أن اعتناق الاسلام انما هو عهد وميثاق مقدس بين الله تعالى وعباده المؤمنين به ، على التضحية والجهاد بالأموال والأنفس ، في سبيل مبادئه وقِيَمِه ، تنفيذاً وحماية ونشراً وتبليغاً ، بما هي مناط لتحرير أنفسهم وأوطانهم ، من عدو مغتصب ومتربص بهم .

ثانياً ـ أن الأمل بعزة الدنيا ونعيم الآخرة ، رهنٌ بالوفاء بهذا العهد الذي قطعوه على أنفسهم ، وكانوا على بصيرة منه من أول الأمر ، ابَّان اعتناقهم للاسلام ، ومبايعتهم رسوله ﷺ على الوفاء بالتزاماته، مهما كلفهم ذلك من تضحيات،

والا فان الاسلام ليس ميراثاً ، ولا تقليداً ، ولا مجرد انتماء : « إنَّ اللهَ اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم ، بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله ، فيَقْتلون ويُقتلون » ·

ثالثاً ــ أن برق الأماني خُلَّب ، ليس وراءَه خير ، ولا غيث ، ولا خِصب ، ولا نتاج ، ان لم يُعقب سوء المآل ، وشقوة الحياة ، وخسارَ الآخرة ·

رابعاً ــ ان القرآن الكريم لا يجيز الغفلة عن الحقائق العليا في هذا الوجود ، لأن الغفلة من ثمرات الكفر ، فكانت الغفلة مناطاً لسوء المصير في الدنيا والآخرة معاً ، وأما الايمان فهو قائم على « البصائر » وحقائق الحياة « يا أيها الناس قد جاءَكم بصائر من رَبِّكم ، فمن أبصر فلنفسه ، ومن عَمِيَ فعليها » فكان على النقيض من هذا ، الغفلة عن مصير التلهي بالأماني الكواذب !

خامساً ــ ان الرفعة والعزة والسيادة ــ وهي مطامح النفس الانسانية بفطرتها ــ لا تُنال الا بمشاق التكاليف ، وأهوال الصراع ، وأن الدنيا ــ كما صورها القرآن الكريم ــ ليست مفروشة بالورود ، ومن ظن ذلك ، فقد وهِمَ ، وكان في غفلة عن حقائق الاسلام ، وواقع الحياة الانسانية ، وسُننها الكونية الثابتة ، وعرضة للمذلة والهوان ، والظلم والشقاء ، بملهاة الأماني ، بل هي أمارات الحُمق والعجز ، على ما صرَّحت به تعاليم النبوة ، كما أشرنا ·

سادساً ــ أن بيعة « العقبة الكبرى » ــ بما ثبت أنها كانت مفتاحاً للنصر معنوياً ، على العدو ، ولاقامة الدولة التي تحميهم بعد فترة قصيرة منها ــ قد جعلت العهد والميثاق حقاً في عنق كل مسلم ، عبر الأجيال ، الى يوم القيامة ، لأنها مناط النصر ، وعزة الدولة ، وسؤدد وجودهم الانساني المعنوي الرفيع ·

سابعاً ــ ان الصراع العاتي بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والحكمة والهوى ، مستمر أبداً ، ما دام في الدنيا انسان ، لأنه من سُنن الله الثابتة في الوجود « ولن تجد لسنة الله تبديلا » ومن هنا فرض الجهاد في القرآن الكريم ماضياً الى يوم القيامة ، فريضة من أجلِّ الفرائض فيه ، بل هو ذِرْوَة سنامه ، عملا بمقتضى تلك السُّنن ، فكان شرعه سبحانه ، مطابقاً لسننه الكونية ، كما ترى ·

ثامناً ـ ان « المُثل العليا » في حياة المسلم الحق ، هي « القيمة الكبرى » التي تعلو حتى على حياته ، فضلا عن أمواله ، وأن تضحيته بحياته في سبيلها ، هو مادة ابتلائه في صدق ايمانه بها ، وأن آمله متركز في نعيم الآخرة ، وان تحقيق هذا الأمل ـ لا محالة ـ رهن بعمله وجهاده في الدنيا ، كلٌ على قدر طاقته ، لِمَحْق مظاهر الظلم والبغي والعدوان والفساد والاستعمار والاستكبار ، والاستضعاف في الأرض ، أيّاً كان الظالم ، وأيّاً كان المظلوم ، ولو لم يكن هذا المظلوم المستضعف ممن يدين بالاسلام ، تحريراً للبشر كافة من ربقة الظلم ، لأن « العدل » في الاسلام « مطلق » لا نسبي ، وهو حق مشترك للبشر كافة ، من آمن ، ومن لم يؤمن ، والا ما كان الاسلام رحمة للعالمين ، فتطابقت بذلك غاياته ومثُله ، مع مبادئه وأحكامه ـ كما ترى ـ تطابقاً عقلياً وواقعياً معاً ، كلٌ ذلك ابتغاء وجه الله تعالى ، وتحقيق مصلحة الانسانية العليا ، دون تمييز بلون أو عنصر ، أو دين ، من خلال تنفيذ هذه الرسالة الالهية الخالدة في المجتمع البشري ، ودون مطمع في مغنم مادي عاجل ، أو شهوة الاستعلاء في الأرض ، ولا نعلم بديلا في سائر شرائع السماء والأرض ، هو خير من هذه المثُل والأصول والغايات !!! .

وقصارى القول أن استقراء آي القرآن الكريم ، أثبت أن الأمل ، أو الرجاء « ايجابي » لارتباطه بالعمل الصالح المثمر البنّاء ، مسوّغاً لاعتباره ، واستحقاقه الاستجابة له في الدنيا ، والمثوبة على تحقيقه عملا ، في الآخرة ، وبدليل أن القرآن الكريم نفسه « قد ربط الرجاء بالعمل الصالح ربْط الشرط بالجزاء ، على وجه محكم لا يقبل الانفصام ، وبصيغة آمرة : « فليعمل » في مثل ما تلونا آنفاً من قوله عز شأنه : « فمن كان يرجو لقاءَ ربّه ، فَلْيَعملْ »(٣٢) .

م ـ افرغ القرآن الكريم من « الرجاء » معنى « الأماني » الكواذب ، ليكسبه معنى جديداً ـ كحقيقة من حقائق القرآن الكريم ـ هو مزاج من عنصري الخشية والمهابة لله وقاراً ، ومن الأمل المشرق المستبشر ، دون فصل .

أما عنصر الخشية في معنى الرجاء ، فيتبدى في مثل قوله عز وجل : « ما لكم

لا ترجون لله وقاراً »[٣٣] فايحاء «الوقار» بمعنى « المهابة في الرجاء ـ كما ترى ـ ظاهر لا يخفى ، والى هذا المعنى أشار المحققون من المفسرين ٠

يرشّح هذا ، أن « الرجاء » في لقاء الله تعالى ، في مثل قوله سبحانه : « فمن كان يرجو لقاءَ ربّه »[٣٤] ليس خِلواً من « الرهَب » بداهة ، وهو ما يوحي به أيضاً ، تأكيد هذا اللقاء ، وأنه «حتميّ»في مثل قوله عز شأنه : « فمن كان يرجو لقاءَ ربه ، فانّ أجَلَ الله ، لآتٍ »[٣٥]وقوله جل ثناؤه : « وإنّ الدين لواقِع »[٣٦] والدين هنا بمعنى يوم الجزاء ٠

وأما عنصر « الاستبشار » فهو الأصل في معنى الرجاء ، أو الأمل ، لأن آي القرآن الكريم قد جاءت تترى في هذا المعنى ، تبث « روح البشرى » في نفوس المؤمنين ، من مثل قوله تعالى : «ويُبَشّرُ المؤمنين الذين يعملون الصالحات ، أنّ لهم أجْراً حسناً ، ماكثين فيه أبداً »[٣٧]وقوله عز وجل : « ويبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ، أنّ لهم أجْراً كبيراً»[٣٨] وقوله سبحانه : « وأنابوا الى ربهم، برحمةٍ منه ، ورضوانٍ ، وجناتٍ لهم فيها نعيمٌ مقيم »[٤٠] ٠

على أن « الرجاء » اذا كان منشؤه حسن الظن بالله ـ كان هذا من صميم العبادة ، بصريح السنة الثابتة ، لقوله ﷺ « حسن الظن بالله ، من حُسن العبادة » بل جاء الحديث القدسي ، ليقرّر هذا الأصل على نحو آكد ، فيما يرويه الرسول ﷺ عن ربه : « أنا عند حسن ظن عبدي بي » وفي هذا من الترجية والترغيب ما فيه !!

ك ـ اقتران الرجاء ـ بمفهومه القرآني ـ بالعمل والعطاء ، اقترانَ الشرط بالجزاء ، يدل على أن الانسان ـ في ضوء الحكمة القرآنية ـ انما يحيا للأمل والعمل ، أو بالأحرى للرجاء الايجابي العامل ، فضلا عن انّ هذا الاقتران يدل على أنه سنّة من سُنن الوجود ٠

انّ «الرجاء» بمفهومه القرآني الجديد، اذ جاء مقترناً بالعمل الصالح اقترانَ الشرط بالجزاء ، على ما هو مفاد الآية الكريمة التي تلونا آنفاً ، يدل على أنه سنة الهية في الوجود ، وأن الانسان ـ في ضوء الحكمة القرآنية ـ انما يحيا للأمل الايجابي العامل ، بمقتضى هذه السنة ، بما يشوب هذا الأمل من الخشية المؤمنة

المهيمنة والموجِّهة على نحو يُقيم « التوازن النفسي » الذي يعصم من السَّرف والاغراق في الأمل ، أو الاستنامة الى أحلام المنى ـ وهماً وغفلة بل وحُمقاً ـ وهو اذ يعصم من ذلك ، يدفع ـ في الوقت نفسه ـ الى « العمل » الجاد، بما هو ذخر المرء يوم اللقاء الحتمي ،ومناط الاستجابة له واثابتِه عليه فضلا عن كونه يضبط السلوك، ويوجِّهُ النشاط الحيوي عن أن يتحرَّف عن مَعْدَلة الطريق ، مما يعمر قلب المؤمن من الخشية لله تعالى التي من شأنها أن تورث التبصير الموقظ للوعي العقلي والوجداني بِمُقْبى الدار، حيث يتم حتم هذا اللقاء.

هذا ، واذا لاحظنا ، أن « مجال »العمل الصالح الذي يستغرق كافة وجوه السعي والنشاط الحيوي للانسان ـ فكراً ووجداناً ، وعملا مادياً ـ اذا لاحظنا أن مجال ذلك كله ، انما هو الحياة الدنيا ،وأن الآخرة دار الجزاء والقرار ، كان مفاد الآية الكريمة من قوله تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه ، فليعمل عملاً صالحاً » أنْ لا رجاء للمؤمنين في شيء من نعم الدنيا وعزتها ، والسيادة فيها ، ولا في نعيم الآخرة ، جزاءً وفاقاً ، الا بالعمل الصالح ، وهو أساس عِمارة الدنيا ، والحضارة الانسانية ـ حتى اذا كان أملاخواءً ، وتواكلا لا ظهير له من عمل ، فقد انقطع الأمل أو الرجاء عن أساس اعتباره شرعاً ، وعن مسوغ الاستجابة له من قِبل الله سبحانه ، بل هو « اثم كبير » لأنه انحراف عن سُنن الله شرعاً وتكويناً ، بصريح النصوص التي تقضي بأنه :« من وعد الشيطان وعمله ، لا من وعد الله وشرعه » من مثل قوله تعالى :« يَعِدُهم ويُمَنِّيهم ، وما يَعِدُهم الشيطان إلا غروراً » ، بل هو من شأن الفاسقين والكافرين ، لقوله عز وجل ، « ذَرْهُم يأكلوا ، ويتمتعوا ، ويُلْهِهم الأمل ، فسوف يعلمون »[٤١] ، فكان الأمل المجرد عن العمل الصالح ـ ومنه التواكل ـ كما ترى ـ ملهاة صارفة عن حقائق الاسلام وشرعه ، ومضيعة للحياة ،وخسران الآخرة ، كما قدمنا .

هذا ، ولايخفى مايوحي به تذييل الآية الكريمة من قوله تعالى : « فسوف يعلمون » من التهديد والوعيد ، حفزاً للطاقات والهمم الى العمل ، ومكابدة السعي الدنيوي المسئول ، باثارة المشاعر الانسانية المتباينة من الرهَب والرغَب ، لتتضافر على بعث الارادة الخلقية الخيِّرة التي تتجه به الى سواء السبيل .

ل ـ معاني النبوة ، تؤكد مفاهيم الكتاب العزيز ، في هذا الصدد ، حيث تلفت الانسان الى أن « الايمان » هو مصدر « الكياسة والفطنة » لا مصدر الخَدَر ، والوهم ، وأحلام المنى !

على أن معاني النبوة تؤكد مفاهيم الكتاب العزيز ، في هذا الصدد ، حيث تلفت الانسان الى أن « الايمان » هو مصدر « الكياسة والفطنة » لا الخَدَر والوهم وأحلام المنى ، فلا يداخل المؤمنَ الحق غرور ، ولا ينتابه اغترار ، أو غفلة عن واقع أمره ، وعن مقتضى سنن الله في الوجود ، وانما يدفع المؤمنَ ايمانُهُ الى التعبير عنه بالعمل الجاد المتقن ، ثم محاسبة النفس ، اعداداً لها لما تؤمن به من اللقاء الحتمي بالله تعالى يوم الحساب ، في مثل قوله ﷺ : « الكيِّس من دان نفسه ، وعمل لما بعد الموت ، والعاجز من أتبع نفسه هواها ، وتمنى على الله الأماني » .

وهذا تقرير للمعنى القرآني في قوله تعالى : « ليس بأمانيِّكُم ، ولا بأمانيِّ أهلِ الكتاب ، من يَعْمَلْ سوءاً يُجْزَ به ، ولا يجدْ له من دون الله وليّاً ولا نصيراً »[٤٢] .

فوضح بما لا يدع مجالا للشك ، أن ايمان المرء لا يعصمه من توقيع الجزاء عليه ، لما فرّط في جنب الله ، اذ لا ينفع نفساً ايمانُها دون تعبير عملي عنه بجهاد مستمر ، وكدح دائب ، هو آية صدقه ، ومناط الابتلاء فيه ، لقوله تعالى : « أحسب الناس أنْ يُتركوا ، أن يقولوا آمنا ، وهم لا يُفتنون ، ولقد فتنا الذين من قبلهم فَلَيَعلَمَنَّ الله الذين صدقوا وليعلمنَّ الكاذبين »[٤٣] .

الفيْصَلُ الحاسم بين التمني والرجاء في القرآن الكريم .

يميز القرآن الكريم بين « التمني » و « الرجاء » تمييزاً بيِّناً ، وما كان لمؤمن أن يداخله من الشيطان غرور الأماني ، وهو يعيش عقيدة التوحيد حقاً ، لقوله تعالى : « إن عبادي ليس لك عليهم سلطان »[٤٤] وانما من شأن الايمان الحق ، أن يسبغ على النفس الانسانية ، الكياسة ، والفطنة ، والذكاء ، والتبصر بعواقب الأمور ، وأن يحملها على « المحاسبة الذاتية » وفقاً لمفهوم الحديث الذي روينا ، وهذا ـ كما ترى ـ على النقيض من الغفلة ، والوهم والخَدَر ، والاسترسال في رؤى الأماني ، واتباع الهوى .

م ـ مقام الياس، يعالجه القرآن الكريم باسلوب التبشير والترجية ، احياءً للأمل في غفران الذنوب جميعا ، شريطة الانابة الصادقةالنصوح اليه تعالى ، تجنيبا للنفس الانسانية من التردي في وهدته ، وليحملها علىعدم الاسترسال في قنوطها ، وليُحيي من مَوات هذه النفس آخر الامر ، ما يعينها علىاستئناف حياتها الآملة العاملة من جديد .

على أن ذلك الأصل الذي بيَّناآنفاً ، لا يتنافى مع مقتضى قوله تعالى : « قل يا عباديَ الذين أسرفوا على أنفسهم ، لا تقنطوا من رحمة الله ، إنّ الله يغفر الذنوب جميعاً ،إنه هو الغفور الرحيم »(٤٥) لأن هذا ـ على ما سيأتي تفصيل القول فيه ـ في« مقام اليأس » حيث يبث القرآن العظيم في النفس اليائسة ، روح التبشير والترجية ، كيلا تسترسل في قنوطها ، وليحيي من موات هذه النفس ما يعينها على استئناف الحياة العاملة الآملة من جديد شريطة الانابة الى الله تعالى فهو ـ كما ترى ـ نوع من المعالجة والتربية ، يستهدف استنقاذ النفس الانسانية مما عسى أن تتردى فيه من وهدة القنوط ، كيلا تنهار معنوياتها ، وتتحطم قواها ،وتستسلم للموت المعنوي الحكمي ، فتضعف حينئذ عن مواجهة صعاب الحياة ،والمجاهدة فيها ، أو بالأحرى ، تخليصاً لها ، مما عسى أن تعاني من ويلات هذااليأس المبيد ، وتراه لا يفتأ يحذرها من التردّي في حمأته ، حيث يجعل «القنوط» قريناً للكفر ، بصريح قوله عز وجل : « انه لا ييأس من رَوْح الله إلا القومُ الكافرون » وهذا بخلاف مقام الاسترسال في الهوى ، والشهوات بداهة ، اعتماداً على غرور الأماني حيث ترى القرآن الكريم في هذا المقام يؤكد وجوب الجزاء على اجتراح المعاصي ـ عدلا وردعاً ـ وقطْعَ الأماني الكواذب ، ايقاظاً لوعي النفس الانسانية ـ عقلا ووجداناً ـ وتبصيراً لها بمآل أمرها ، واستنقاذاً لها مما عسى أن تتردى فيه من حمأة الشهوات ، واستغراقها فيها ـ غفلة وضلالة وهوى ـ ففي الحالين ـ كما ترى ـ معالجة للنفس الانسانية ، غير أن لكل من المقامين أسلوباً تربوياً خاصاً يلائمه ، ويوافق مقتضى حاله ، من أغلبية الترجية أو الترهيب ،وهذا من أساليب البلاغة بسبب ، فظهر الفرق بين حال الانغماس في الشهوات ،وبين حال معاناة اليأس والقنوط ، ولكلٍّ أسلوب معالجته الذي يلائمه ، كما رأيت .

على أن أمر الرجاء الانساني في المغفرة الشاملة ، بعد الامتثال والتوبة

النصوح ، رهن بمشيئة الله تعالى على أي حال ، ترجية وبشرى ، واحياءً لموتى النفوس ، ولا ريب أن رحمته سبحانه قد وسعت كل شيء .

هذا ، والقرآن الكريم ، اذ يعالج النفس الانسانية بأسلوب الترجية والتخويف ، جامعاً بينهما ، دون فصل ، واذ يحدد سُننه في الرجاء – والتوكل والدعاء من مظاهر الرجاء – انما يُرسي أصلا عتيداً من أصول منهجه التربوي الحيوي العملي ، بما يوجه النفس الانسانية الى غاياتها ، ومُثلها العليا ، ليحفظ عليها ذاتها ، ويصون معدنها الأصيل ، أن يذهب شعاعاً ، ويتمزق بَدداً ، كما يُنميها ، اعتقاداً ، وعملا ، باستثمار كافة طاقاتها وملكاتها ، وقدراتها ، في خيرها وصلاحها ، أفراداً ، وشعوباً وأُمماً ، ويدرأ عنها غوائل التدمير العارضة ، ليضعها على الجادة القويمة ، سوية على أصل فطرتها : « إنَّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم »[٤٧] ثم نراه لا يني يقوي روحها المعنوية اذْ يربطها بالملأ الأعلى ، تحريراً لها من ربقة الهوى ، واستمراء الظلم والعدوان ، وتجنيباً لها من كل ما من شأنه أن يطفىء اشراقة الأمل في كيانها ، إعلاءً لذاتها ، وارتقاءً بها الى استشراف غاياتها المثلى ، وتمكيناً لها من النهوض بأعباء رسالتها الانسانية في الأرض ، ومشاق تكاليفها التي تُفسر معقولية وجودها الانساني على هذا الكون ، نشأةً ومصيراً .

ن – الترجية والتخويف – في مفاد النص القرآني – يشتدان في مواطن اليأس ، ومظانّه ، ومُحتملات وقوعه ، ولكن الترجية – في مثل هذا المقام – اغلب – استجابة لمقتضى الحال .

ووجه ذلك ، أن افتقار اليائس فعلاً – أو المتوقع أن تتسرب اليه أسباب القنوط – أقول : ان افتقاره الى روح الأمل يُبعَث في نفسه ، والى اشراق الترجية ، يبدد من ظلمات آفاقها ، والى اعادة اعتباره ، مؤمناً منيباً صادقاً ، أشد من افتقاره الى « التخويف » الذي بات يعاني من آثاره ، أو يخشى أن يقع فيه ، اذ « الخوف » الغرزي من أهم أسباب القنوط ، كل ذلك « وقاية » للنفس الانسانية أن تتردى في مهوى القنوط القاتل ، أو تسترسل فيه بعد الوقوع ، فكان ، وقايةً وعلاجاً معاً ، ترى ذلك واضحاً في « البشرى » التي يزفها القرآن الكريم ، في الآية الكريمة الى من هم في مثل هذه الحال – على ما يوحي به سبب النزول – بأنه – سبحانه –

« يغفر الذنوب جميعاً ، إنه هو الغفور الرحيم »(٤٨) هكذا على سبيل التعميم في الذنوب ، والتأكيد في المغفرة !!

على أنك لترى التخويف يقارن هذه الترجية في الآية نفسها ، جمعاً بينهما ، ولكن على نحو أخف من الترجية ، حيث جعل مقت الحياة ، وانقطاع الأمل الفطري في الاقبال عليها ، وتأصل كراهية استمرارها ، جعل كل أولئك ، يأساً من رَوْح الله ، ورحمته ، في تفريج الكُرَب مهما عظُمت ، وليس قنوطاً نفسياً مجرّداً من الحياة فحسب ، وصلاً لروح الدين بالسعي الحيوي في الدنيا ، ثم يشتد التخويف من اليأس ، بجعله « قرين الكفر » سواء بسواء ، تنفيراً من اليأس ، لقوله سبحانه : « انه لا ييأسُ من رَوْح الله إلاّ القوم الكافرون »(٤٩) ولكن « الترجية » في هذا المقام أغلب من التخويف على الرغم من شدته ، لما بيّنا ، وفي هذا المعنى ، يقول الامام الشاطبي : « وترد الترجية أيضاً ، ويتسع مجالها ، وذلك في مواطن القنوط ومظنّته ، كما في قوله تعالى : « قل يا عباديَ الذين أسْرفوا على أنْفُسِهِم ، لا تَقْنَطُوا من رحمةِ الله ، انّ الله يغفرُ الذنوبَ جميعاً ، انّه هو الغفور الرحيم »(٥٠) الى أن يقول : « فهذا موطن خوف يُخاف منه القنوط ، فجيء فيه بالترجية غالبة »(٥١) .

هذا ، ووجه الدلالة في الآية الكريمة التي تلونا ، أنها قد ساقت « الترجية » على نحو أشد وآكد وأغلب من التخويف ، اذ قد سوّرت الآية الكريمة بأداة التأكيد « انّ » تقويةً لمعنى خبرها : « إنّ الله يغفر الذنوبَ » هذا من جهة ، وباطلاق الذنوب ، اذ لم يُقيّدْها بكونها « صغيرة أو كبيرة »(٥٢) ، من جهة أخرى ، ثم جاء النص القرآني بعد ذلك ، بلفظ « جميعاً » تأكيداً للتعميم في « الذنوب » بما يرفع احتمال التأويل أو التخصيص ، وهو ما يطلق عليه الأصوليون « النص المُفسَّر »(٥٣) الذي يفيد مدلوله على سبيل القطع بالمعنى الخاص ، اللهم الا « الاشراك » لورود نص خاص قاطع بشأنه ، من حيث انه سبحانه « لا يغفر أن يُشْرَك به » لفساد أصل الاعتقاد .

هذا ، ووصْف القرآن الكريم للمسرفين على أنفسهم ، بأنهم « عباده » وتوجيه الخطاب الالهي اليهم بهذا الوصف ، وبأداة النداء التي تفيد التقريب « قل يا عباديَ الذين أسرفوا .. » ايحاء لهم بالتعطف الداعي الى ازالة أسباب الخوف والوحشة

من نفوسهم ، بل فيه احياء لموات الرجاء في قلوبهم ، وذلك باشعارهم بأنهم ـ على الرغم من اسرافهم في أمرهم ـ لا يزالون أهلا للتقوى والمغفرة ، يناديهم ربهم ، ليُقرّبَهُم اليه، اذ لم يُخرجهم من سائر عباده الذين يرجون رحمته، وان اسرافهم في أمرهم ، ينبغي ألا يحملهم على اليأس من رحمته سبحانه، وقد وسِعت كل شيء، ما دام اسرافهم هذا لم يُذهب عنهم ـ بمنطوق الآية الكريمة ـ وصف « العبودية » التي تستأهل الغفران والرحمة ـ كما أشرنا ـ بمقتضى قوله تعالى : «إنّ الله بعباده لغفور رحيم»اذا هم أقبلوا على ربهم منيبين اليه ، واستأنفوا حياة انسانية جديدة مطهرة .

يشير الى هذا المعنى أيضاً ، قوله تعالى في الآية التي تليها : « وأنيبوا الى ربكم ، وأسْلِموا له ، من قَبْلِ أنْ يأتِيَكُم العَذابُ بَغْتَةً ، وأنتم لا تَشْعُرون »(٥٤) .

وفي هذا من التخويف ما فيه !! جاء مقارناً للترجية في الآية الكريمة السابقة ، على وجه أقوى ما تكون فيه الترجية والتبشير .

على أن القرآن الكريم يلقن هؤلاء المسرفين دعاءً خاصاً بهم ، ترجية لهم ، واطماعاً ، أن يغفر لهم ذنوبهم التي أسرفوا فيها ، بقوله سبحانه : « رَبَّنا اغفر لنا ذنوبنا ، واسرافنا في أمرنا ، وثبّت أقدامنا »(٥٥) توطيناً لأنفسهم على التوبة النصوح ، والانابة الصادقة ، والاتجاه الى الله تعالى بنيَّةٍ خالصة ، وقلب سليم ، وعزم صميم على الطاعة ، في ضراعة الى الله تعالى ، أن يعينهم على هذا ، ويوفقهم اليه .

وهكذا ترى ، ان الانسان كلما حَزَبه أمر ، أو حاقت به العوارض والخواطر، فازداد خيفة من اسرافه على نفسه ، واسترساله في الذنوب ، حتى بلغ به الخوف مستوى طفق يشعر معه بشارف القنوط، أو داخله روح اليأس فعلاً ، حتى انقطع منه حبل « الرجاء » في مغفرة الله سبحانه، أو انطفأت اشراقة الأمل الوهاجة في نفسه فطرةً، أو كادت، ازدادت«الترجية» في القرآن الكريم ، شدة وغلبة ، تبعاً لذلك ، وصدى مطابقاً لمقتضى هذه الحال ، وهذا أصل من أصول البلاغة ، بل هو روحها ، واكسير معناها .

وكذلك « التخويف » يزداد ـ في مثل هذا المقام ـ بالنهي المُحرّم للقنوط ،

أولا ، « لا تقنطوا من رحمة الله » ، ويشتد التخويف حتى يجعل القرآن الكريم القنوط قريناً للكفر ، كما أشرنا .

وعلى هذا ، فان شدة الترجية ـ في القرآن الكريم ـ تصعّد حتى تبلغ مستوى شدة اليأس ، استئصالا لأصوله ودواعيه من النفس الانسانية ، وتصفية على آثاره ان وقع ، اذ لا يجتمع في النفس الانسانية ، ايمان ويأس ، من قبل أن اليأس لايمكن أن يكون للايمان قريناً ، وانما هو قرين الكفر بصريح النص ، تلك سُنن كونية لله تعالى ثابتة ، وفي هذا دلالة بيّنة على أن « النفس الانسانية » اذا أخلصت نفسها لله تعالى ، ايماناً وطاعة ، وخشية ، ورجاءً معاً ، فقد برئت ـ في الوقت نفسه ـ من أسباب اليأس كافة ، وهو أهمُّ سبب من أسباب الموت الحكمي ، بل يستعصي على « القنوط » أن يجد في الأنفس الانسانية التي أشربت روح الايمان أن يجد تربة صالحة تنمو فيها بذوره ، فضلا عن أن تتأصل فيها جذوره ، وانما يجد تربته الخصبة في النفس الانسانية ، اذا كانت خلواً من معاني الايمان بالله تعالى ، لانتفاء ما يتفرع عنه ، من الأمل المرجوّ في الله ، أو لضعف الثقة به سبحانه ، أو انعدامها ، وهو ما أشارت اليه الآية الكريمة كسُنَّةٍ ثابتة ـ حيث جعلت الكفر وصفاً لليائس : « إنَّه لا ييْأسُ مِنْ رَوْحِ الله ، الا القوم الكافرون » وفي هذا من التنفير والتخويف من المصير الى مثل هذه المواقف ، ما فيه !!

ص ـ القرآن الكريم ، يعالج النفس الانسانية بهذا الأسلوب التربوي ، من الترجية والتخويف ، تاديبا ، وفقا لما جُبلت عليه الفطرة الانسانية نفسها من الرجاء المشوب بالخشية ، ليحفظ عليها معدنها الأصيل ، ويدرأ عنها غوائل التدمير العارضة ، ويُعدها لمواجهة الصعاب ، ومقارعة الأهوال ، وتحمّل مشاق التكاليف ، وخوض غمار الحروب ، عند الاقتضاء ، دفاعا عن المبادىء التي آمنت بها ، وتفدية للأوطان ، والأموال والاعراض ، في كافة المواقف الحيوية ايجاباً ، وسلبا .

أ ـ أما سلباً ، فعلى النحو الذي رأينا في حالة اليأس المردي ، أو مظنته ، واحتمال وقوعه ، بما يهدم في الانسان شخصيته المعنوية ، ويبدد طاقاته النفسية ـ فكراً ، وشعوراً ، وملكات ، وارادة ـ ثم يذره هكذا ، لقىً مُضيَّعاً ، ميت الروح ، مشتت الفؤاد ، مشلول الارادة ، كاسف الرجاء ، مسودّ الرؤى ، هابط الهمة ، لا يتوقع من الحياة والاحياء الا الشر ، فتشتد « الترجية » حينئذ بما

يناسب هذه الحال ، دون أن تخلو من عنصر التخويف ، اتساقاً مع منهج القرآن الكريم ، كما بيّنا ، بثاً لروح الأمل ، وبعثاً لموات الرجاء ، وتقوية للقوى المعنوية بوجه عام ، ليستأنف الحياة من جديد ، قويّ العزم ، مُسدد الخطى ، واضح الرؤية ، مشرق النفس ، ثابت القلب والقدم !

ب ـ وأما ايجاباً ، فلأنه يدفعه الى « العطاء المطلق » والعمل المُجدي دفعاً قوياً ، ما دام قد أدرك أبعاد سنة الله تعالى ، ترى ذلك في قَرنه العطاء بالرجاء ، قَرْنَ الشرط بالجزاء ، لقوله تعالى : « فأمّا من أعطى واتقى ، وصدّق بالحسنى ، فسنيسره لليُسرى »[٥٦] كما أشرنا ، وانه لا أمل بلا عمل ، أو عطاء مطلق ، نهوضاً بأمانة التكليف ، وأداءً للرسالة التي حُمّلها ، حتى لَيبلغ به صدق الامتثال ، والطاعة ، حد التضحية بالنفس والمال ، لتحرير نفسه ، وأمته ، وتحرير غيره أيضاً من المستضعفين في الأرض ، ولو كانوا مخالفين في الدين ، تنفيذاً لما يفرضه المعنى الانساني فيهم ـ كما بيّنا ـ ولأن التحرير من الظلم ـ لا سيما على الصعيد الدولي ـ هو الغاية القصوى ، من انزال الشرائع السماوية ، وارسال الرسل : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط »[٥٧] ، لا المسلمون وحدهم ، وان كانوا هم حَمَلَةَ ميزانه بين البشر .

على أن هذا من « حقوق الله تعالى في المجتمع البشري » أيّاً كان المظلوم ، وأيّاً كان الظالم ، ذلك لأن « حقيقة الألوهية » لا تعرف التفرقة والتمييز بينهما ، ولأن هذا « الحق » أو الحرية ، وثيق الصلة بمعنى « العدل المطلق » في الاسلام ، والعدل لا يتجزأ ، بل هو حق مطلق مشترك حتى ولو كان المظلوم عدواً ، ولا نعرف ايجابية في شرائع السماء والأرض ، أسمى وأرقى من هذا المعنى !!!

ع ـ القرآن الكريم يسلك سبيلا قاصداً وسطا ، تحقيقا للتوازن النفسي ، ابان معالجته لحالات النفس الانسانية ، بشارة ونذارة .

على أن القرآن العظيم ، اذ يضع هذا المنهج التربوي في ضوء ما يتعاور النفس الانسانية نفسها بأصل فطرتها ، من الرجاء ، والخشية ، أو الحذر المترقب فانما يحرص على اقامة « التوازن النفسي » ، فتراه يسلك سبيلا قاصداً وسطاً ، لا يتحرّف من معدلة الطريق في معالجته ، لما يعتري النفس الانسانية من

عوارض وأحوال ، فلا يتركه في مقام التخويف ، فريسة سهلة للجبن والخور والانزواء ، واليأس من جهة ، لأن هذا نقيض ما تقتضيه رسالة التكليف ، من تحقيق الفضائل ، والقيم ، والمثل الرفيعة التي جاء بها الاسلام ، وبما تستلزم من البسالة ، والتضحية ومشاق التكاليف ، كما لا يُسلمه ضحيةً لأحلام المنى ، والاغراق في الوهم ، والامعان في الاغترار ، من جهة أخرى ، لأن كليهما تطرفٌ يُفقد التوازن ، فلا يستقيم معه أمر النفس الانسانية ، فكان هذا « الاعتدال » أنجع أسلوب علاجي لمكامن الضعف في النفس البشرية المؤمنة ، بما يكفل لها الشفاء ، اذ هو أسلوب يتفق وسَنن فطرتها ، من حيث أنها آملة عاملة مترقبة حذرة مصداقاً لقوله سبحانه : « ونُنَزِّلُ من القرآن ما هو شفاءٌ ورحمةٌ للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين الا خساراً »(٥٨) .

وعلى هذا ، فمن أسباب الشفاء ما جاءت به الآيات التي نهضت بهذا الأسلوب النفسي التربوي الذي يتفق وما يتماور النفس الانسانية في أصل معدنها وفطرتها ، من الرغبة والرهبة ـ توجيهاً ووقاية ، وعلاجاً هو من أصل دواعي الرجاء ومثيرات الأمل المستبشر ، أما « الخَسار » فمن عوامل التخويف التي تحمل على عدم التسبب في ايجاده ، أو استحقاقه ، وكل من الأمل الراجي ، والخوف الحَذر ، علاج وتربية وتوجيه معاً ، يكون فيها الشفاء النفسي ، اذا سلك المؤمن ما ترسمه الآيات الكريمة المتعلقة بهما ، وهذان مما تقتضيه « الحكمة » البالغة المتزنة ان لم يكونا ما صدقاً لها .

ف ـ اتزان الأسلوب القرآني النفسي التربوي ـ ترجية وتخويفاً وتغليباً لأحدهما على الآخر ، حسبما يقتضيه المقام ـ يبدو (الاتزان) في ان الرهَب ، لا يذهب الرغَب ، كما أن الرجاء ليس بمذهبٍ من خشية الله تعالى ، ومهابته شيئاً .

يدلك على هذا ، أنه لو كان ثمة تناف أو تناقض ، لما جمع القرآن بينهما ، في آية واحدة ، كما رأيت ، تصوراً ووقوعاً ، أو فيما يسبق الترجية ، أو يلحقها ، أو يقارنها من تخويف ، لكن الله تعالى جمع بينهما ، على نسق واضح محكم ، نصاً أو دلالة ، وفقاً لما تقتضيه العوامل النفسية في كل مقام ، وهو ما أشار اليه الامام الشاطبي ، فيما عرضنا لك في مبتدأ البحث ، حيث يقول ما نصه : « اذا ورد في القرآن الترغيب ، قارنه الترهيب ، في لواحقه ، أو سوابقه ، أو قرائنه »(٥٩)

وهذا يعني أنّ لو كان بينهما تناقض من حيث التصور أو الوقوع ، لما اقترنا أصلاً ، ولما جمع القرآن بينهما ، لأن هذا من التخالف الذي يُنزّه عنه القرآن في معانيه ومقرراته ، اذ النقيضان ـ كما هو معلوم ـ لا يجتمعان ، عقلاً ، وشرعاً ، ووقوعاً ، بل جاء وفقاً لمنازع الفطرة الدائرة بين الخوف والرجاء ٠

ص ـ يؤكد القرآن الكريم معنى « الترجية »و « الاطماع » يؤكده بالعطاء المطلق المعبِّر عن القيم الانسانية ، مضمونا وهدفا ،كمنطلقات اساسية له ، وهي ما اطلق عليه القرآن الكريم « التصديق بالحسنى »أي الايمان بالمثل العليا ، والفضائل الخلقية ، والا كان عطاءً مجرداً يرتبط بالماديات العاجلة ، وكل عطاء ينحصر في المادة ، أو يدور في فلكها ، ويتغيّاها مقصداً اسمي ، ليس وراءه من غاية ، لا يرقى بالضرورة ، الى معنى « العطاء الانساني » في دوافعه وغاياته ، ولا يعبّر بداهة ، عن قيمة من القيم التي ينبغي ان يتجه مطلب المادة الى تحقيقها معها، ارتقاءً بالانسان الفرد والمجتمع الى مستوى كمالاته ، ولن يضير مجتمعاً او امة أن تعيش ماديا ، أو حضارة مادية خالصة ، ولكنها لا تملك القدرة أن تعيش « انسانيا » الا بالمثل العليا ، والقيم الحضارية التي من شانها أن تحفظ « التوازن النفسي » بين مطالب الجسد المادية ، ومطامح النفس والروح القيمية ، والا كان الاخلاد الى الأرض ، واتباع الهوى ، واختلال التوازن بالضرورة ٠

على أن القرآن الكريم ـ اهتماماً منه بالعطاء المطلق ـ فكرياً ، ووجدانياً ، ومادياً ـ تراه يقدم هذا العطاء على « منطلقاته » وبواعثه في منطوق الآية الكريمة ، بقوله عز وجل : « فأما من أعطى واتقى وصدَّق بالحسنى » مع أن منطلقات العمل ، وبواعث العطاء ، أسبق في الوجود ، وفي هذا التقديم المخالف لسنن الوقوع ، ايحاء قوي بأن المقصود من القيم ، والمبادىء ، هو العمل بمقتضاها ، وليست مقصودة لمجرد التفكير والنظر ، حتى تبقى في حيِّز التجريد الذهني ، تجد هذا صريحاً في النص القرآني : « فأما من أعطى واتقى » إذ « التقوى » هي مبعث العطاء واقعاً ، فكان من حقها التقديم ، ولكن قُدم العطاء عليها في النص ، اهتماماً بشأنه ، ولكيلا تبقى « التقوى » أمراً نفسياً ، أو معنىً قلبياً ، مفرغاً من مضمونه العملي ، أو مقتضاه الواقعي ، لمنافاة ذلك لحقائق الحياة ، وسنن الله في الوجود ، وبيان ذلك : أننا قدمنا ، أن القرآن الكريم ، اذ يجعل الأمل ، أو الرجاء معقوداً بالعمل ، أو العطاء ـ صيغة أو مدلولا ـ عقْد الشرط بالجزاء ، على نحو مُحْكَم لا انفصام له ، في مثل قوله تعالى : «فمن كان يرجو لقاءَ

ربّه ، فَلْيَعْمَلْ عمــلاً صالحــاً »[٦٠] فانما يؤصل سنّة ، وقاعدة ذهبيــة ، في الوجود الانساني ، مفادها : أن العمل ، والكدح ، والعطاء ، هو أساس الرجــاء اذ لا رجاء ، ولا أمل ، دون عطاء وعمل ـ تلـك سـنّة الحيــاة والأحيــاء ، في المفهوم القرآني ، بل العمل هو مسـوّغ الاستجابة للرجاء ، والضراعة ، والدعاء ، كما أشرنا ، ومبـرر العون الالهي علـى تحقيق مضمونه ، فكان الرجاء ايجابيـاً ضرورة ، بصريح النص القـرآني الذي تـلونـا ، هـذا ، وتفسير كون الرجـاء معقوداً بالعمل والعطـاء ، سَنناً عامـاً ، وقاعدة مستقرة ، وحقيقـة من حقائـق القرآن الكريم ، أن « العمل » في كافـة موارد استعماله في القرآن الكريم مقصود به أداء أمانة «الرسالة» وانفاذ التكليف ، حتى كان بمفهومه هذا ، مستغرقاً كافـة وجـوه النشــاط الانســاني ـ فكـريـاً ووجدانياً ومادياً ـ كما أشرنا ، وبباعث الايمان الخالص بالله عز وجل ، ليكـون العمل تعبيراً عن القيم ، أو تجسيداً لها ، ولذا سمي « عملا صالحاً » وليس مُطلق عمل ، فاذا أدركنا هـذا المعنى الشــامل للعمل في مفهومه القرآني ، منعكساً على « ايجابية الرجاء » استلزم أن يكون هذا الانعقاد المُحكـم بين العمل والرجـاء ، سنناً الهياً عاماً ثابتاً ، ونافذاً في الحيــاة الانسانية بعامة ، هو من وضْع الله تعالى تكوينا ، كما ترى .

ومفاد هذا ، بل ومقتضاه ، أن كل أمر يفقد أساسه أو شرطه المنصوص عليه صراحة ، أو المفهوم دلالة ، يسقط اعتباره في حكم القرآن الكريم ، تبعـاً لذلك ، من قِبل أنه اخلال بسنّة ثابتة مضطـردة نافذة رسمها القرآن الكريم ، منذ نشـأة الخلق الأول ، لقوله سبحانـه : « سُنَّةَ اللهِ في الذين خَلَوْا من قَبْلُ ، وكان أمر الله قَدَراً مَقدوراً »[٦١] بل يغدو هذا الاخلال ـ بانتفاء الشرط ـ ، « اثماً كبيراً » ولا سيما اذا كان ذلك من مقتضيات الاعتقاد ، وسَنن الوجود الذي قصد الشارع قطعاً ، أن يسلك سبيله المؤمنون ، وأن يلتزموا بمقتضاه ، ضماناً لتحقيق ما يؤمّلون ، ولتتم الاستجابة لما يرتجون !!

وانما قلنا ، ان اطّراح العمل بالشرط ، أو تعطيل مقتضى السَّنن التشريعي ، في مثل هذه الحال ، يغدو اثماً كبيراً ، فذلك ، لمكان « مضادة » الشارع فيما قصد و « معاندته » فيمـا وضـع مـن سُنن يستقيم بها أمر الحياة الانسانية ، لتتخذ وضعها الصحيح ، أعني لمناقضته سبحانه في عدم اتخاذ ذلك « الأساس العقائدي »

الذي أقام « الرجاء » عليه ، وعقده بـه عقد الشرط بالجزاء ، اذ من البدهي أن الشارع الحكيم لا يُتصوَّر أن ينص على ذلك الأصل بنص صريح آمر عبثاً ، ولا تحكُّماً ، ولا اعناتاً ، بل المنظور في حكمة وضعه ، أنه به يتم النظام الشرعي العام في الحياة الانسانية اعتقاداً وعملاً ، تحقيقاً لمقاصده فيها ، ولاستقامة أمرها على الوضع الصحيح الذي وضعها الله تعالى فيه ، كما أشرنا ، وهو ـ سبحانه ـ الحكيم العليم فيما سنَّ وشرَع ، فكان هذا الاقتران المستحكم بين العمل والرجاء ، أو الأمل وتنفيذ التكاليف، سَنناً ثابتاً شرعاً بصريح النص القرآني ، مما ينبغي أن تُدرك حكمته ، ومعقوليته ، بما تولّد هذه المعقولية من القناعة ، وتحفز على الالتزام ، بل وتثير العزم ، والهِمم الكامنة الصادقة المؤمنة على بذل الجهد المخلص المُغيَّا بتحقيق الأمل المرجو ، بل والمضي حثيثاً في تقديم المزيد من العمل والعطاء المطلق ـ في حدود السعة ـ بتأثير صدق الاعتقاد ، وتفاعل النفس الانسانية به !

ويؤكد هذا المعنى ، قوله تعالى :« فأما من أعطى واتقى ، وصدَّق بالحسنى ، فسنيسره لليسرى »(٦٢) .

ووجه الدلالة ، أن العطاء عمل ، وبحذف مُتعلَّق العطاء(٦٣) ، كان مطلقاً ، يشمل العطاء المادي ، والمعنوي ، بجميع صنوفه وطبائعه ، ومصادره ، من المال ، والفكر ، والخبرة العلمية ، في الصناعة والطب والزراعة ، والتجارة وسائر فروع العلوم الانسانية والعملية التجريبية ، لاطلاق النص ، غير أنه عطاء مقيد بالقيم الانسانية ، والمثل العليا ، وملتزم بها ، لا مطلق العطاء ، تلك المثل المُعبَّر عنها بـ « التقوى والتصديق بالحسنى » تطهيراً لبواعثه ، وسمواً بغاياته ومقاصده، فيغدو بذلك عملا انسانياً نافعاً ، وذا قيمة ذاتية ، بما يحقق من جدوى ، وما يترك من أثر في المجتمع الانساني ، وتقدمه وازدهاره .

هذا ، وبامعان النظر في مفاد هذه الآية الكريمة ، يُرى أنها تُرسي أصلا عاماً ، أو سنناً الهياً ثابتاً أيضاً ، مؤداه : أن العطاء بباعث من القيم الانسانية العليا ومعالي الفضائل مُغيَّا بمثلٍ أعلى يتجه الى تحقيقه ـ وهو مقتضى العقيدة الصحيحة ـ هو سرُّ « اليسرى » و «الحياة الهانئة المطمئنة المستقرة العزيزة

المرجوة » وجاء الحث في هذه الآية الكريمة على العطاء باطلاقه مقروناً بالترجية ، والبشرى ، وهي « التيسير لليُسرى » من قِبل الله تعالى ، وتسهيل السبل المؤدية اليها ، بما يفيد « العون » منه سبحانه ، والتأييد والتسديد ، والتوفيق والنصر ، والاستقرار ، في كافة شؤون الحياة ، لا في الجهاد القتالي خاصة ، تحقيقاً للأمل المرجو في الحياة الانسانية المُثلى التي عبَّر عنها باليُسرى ، فكان العمل المعطاء مقروناً بالأمل ، والرجاء دوماً ، وجاءت البشرى و « الترجية » تأكيداً لهذا الاقتران ، وطلباً جازماً لمقد الرجاء بالعطاء ـ كما ترى ـ ثم أعقب هذا بما هو على النقيض من هذا السُّنن الالهي تماماً ، ليفيد أنه تحرُّف عنه ، وخروج عليه ، بقوله سبحانه : « وأما من بَخِلَ واستَغْنَى ، وكَذَّبَ بالحسنى ، فسَنُيَسِّرُهُ للعُسرى » أي في الدنيا والآخرة ، ومن ذلك الشقاء ، وضنك العيش ، والمذلة ، والهوان ، وعُسر الحياة ، مصداقاً لقوله تعالى : « ومن أعرَضَ عن ذكرى ، فانَّ له معيشةً ضَنْكاً »[٦٤] وفي هذا من « التخويف » بسوء المصير ، جزاءً لقطع العطاء عن الرجاء ، أو على قطع العطاء والرجاء في الله تعالى معاً ، استغناءً عن توفيقه وعونه ، وتكذيباً بآياته ، وتحللاً من القيم والفضائل التي ينبغي أن تكون منطلقات أساسية للسعي المسؤول ، وبُخلا وأنانية ، وأثرة ، بالامساك عن البذل ، ولا سيما في المنافع العامة ، ومرافق المجتمع ، وليس هذا من شأن المؤمن الحق في المجتمع الانساني الذي صاغه الاسلام .

اذن ، هناك سنّتان متضادتان ـ كما ترى ـ مفهوماً ، ونتائج ، في الحياة الانسانية : فالأولى تجعل العطاء المطلق ـ بما يقوم على الايثار والتضحية ، والتكافل الحقيقي بين الأفراد بعضهم قِبل بعض ، وبين الفرد والمجتمع ، وبين الفرد والدولة والمجتمع ، معاً ، في جميع شؤون الحياة ، لاطلاق النص ـ أقول : الأولى تجعل العطاء المطلق ، هو أساس الترجية ، بتيسير اليُسرى ، أي التوفيق الى تحقيق الحياة الانسانية الفاضلة المستقرة العزيزة ، المرجوة ، وبانتفاء شرط « العطاء » لا يكون للترجية وجه ، ولا أساس ، بل يكون « النقيض » وهذه هي السُنّة الأُخرى المضادة .

على أن هذا النقيض ، كان مفهوماً لزوماً وضمناً ، لولا أن القرآن الكريم قد

حرص على ترسيخ سنة ثابتة أيضاً ، بصريح النص ، ـ لا بمعناه اللزومي أو مفهومه المخالف فحسب ـ اهتماماً بشأنها وعظيم خطرها : « وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى ، فسنيسره للعُسْرى ».

هذا ، والبخل لا يكون الا عن غريزة الأنانية المسرفة التي تعني الحرص على المادة ، والانعطاف على الذات ، دون اكتراث بالغير ، أو التفكير في العمل على سداد حاجاته ، والوفاء بمطالبه ، والتعاون معه تعاوناً يستقيم به أمر حياتهما ، تضامناً ، وتكافلا عاماً ، فكان التحول عن سنن العطاء ، والايثار ، الى النقيض من البخل والأنانية ، إثماً كبيراً ديانة ـ كما ترى ـ لما قلنا من أنه تحرُّف عن مَعْدَلة الطريق ، ومؤذن بشقوة الحياة ، وعُسر العيش ، واخلال أو تعطيل لما تقتضيه سنّة الحياة الانسانية ، بما تستلزم من آثار حتمية هي وبال عليها ، لذا كان « التخويف » في آية أخرى ، بيّناً وبصورة أقوى ، لما لهذا الانحراف عن سنَن العطاء المطلق من خطر عظيم ، وسوء العقبى ، في قوله تعالى : « ولا تحسبَنَّ الذين يَبْخَلُون بما آتاهم الله من فَضْله ، هو خيراً لهم ، بل هُوَ شرٌّ لهم ، سَيُطَوَّقُون ما بَخِلُوا به يوم القيامة» وباطلاق مُتَعَلَّق الايتاء ، دلالة على التعميم البدلي ، ليشمل البخل المادي ، والمعنوي ، على سواء ، مما تفتقر اليه الأمة في حياتها ، سواء أكان متعلقاً بكيانها الاقتصادي أم العسكري ، أم الاجتماعي أم السياسي ، أم العلمي ، اذ الناس متفاوتون فيما أوتوا من الفضل ، مالاً ، وعلماً ، وخبرات ، مما يتعلق بشؤون الحياة كلها ، ولذا جاء النص مطلقاً ، في قوله تعالى : « يَبْخَلُون بما آتاهم الله من فضله » وبالمفهوم المخالف ، يدل على أنهم مطالبون بالعطاء المطلق حتماً ، تأكيداً للسنّة الالهية التي قررتها الآية الكريمة السابقة التي تلونا ، فمنطوق الآية الكريمة ، ومفهومها المخالف ، يسيران في منطق تشريعي متسق ، ويستهدفان غاية واحدة ، كما ترى !

هذا ، وليس المقصود بالبخل هو التقتير على النفس فحسب ، بل من المقصود أيضاً البخل في سبيل النفع العام ، ولا سيما الجانب المهيض في الأمة ، من العجزة والفقراء ، والمساكين ، واليتامى ، ومن اليهم ، ولو كان مسرفاً على نفسه !!

على أن القرآن الكريم قد صاغ هذه السنّة التي هي على النقيض من السنّة السابقة ، بأسلوب آخر ، لا يخرج عن أسلوب عقد الشرط بالجزاء ، في

قوله تعالى : « ومن يُوقَ شُحَّ نفسه ،فأولئك هم المفلحون » فلاحاً دنيوياً وأخروياً .

هذا ، ويشير القرآن الكريم ، الى أن« الأنانية » و « الأثرة » التي تورث « الشح » ، غريزة طفولية ، وليست سجية روحية ، ولا قيمة انسانية ، وأن هذه « الغريزة » لم تحظ بالانتفاع بالتوجيه الالهي ، أو تنل حظاً من الوعي الاجتماعي والانساني الذي طالما أيقظه القرآن في الانسان ، بتوجيهاته في مواضع كثيرة من آيه ، ومنها الآيات الكريمة التي نحن بصدد الاستدلال بها ، بل قد نبه القرآن الكريم الى وجوب أن يقي الانسان نفسه مما تمليه عليه هذه الغريزة العمياء ، وأفهمه أن « فلاحه » الدنيوي والأخروي ، رهن بالاتقاء من نزعاتها واملاءاتها ، في مثل ما تلونا آنفاً من قوله تعالى : « ومن يُوقَ شُحَّ نفسهِ ، فأولئك هم المفلحون » ربطاً للفلاح المطلق ، بمناط التخلص من نزعة الشح والأثرة ، النابعة من نفسه غريزةً ، ليتحول الى الايثار والعطاء المطلق ، سجية روحية ، وقيمة انسانية ، وساق له « البشرى » في تيسير سبل الحياة الانسانية المثلى ، اذا استنّ هذا السَّنن ، بقدر الطاقة والاختصاص .

ق ــ تاصيل « جهة التعاون » في القرآن الكريم ، يؤكد هذا السَّنن الالهي في العطاء المطلق.

أيقظ الاسلام في الانسان وعيه الانساني والاجتماعي ، بارساء مبدأ « التعاون » باطلاق ، ليشمل كافة صور « التعاون » على البر والخير الانساني العام ، بين الفرد والفرد ، والفرد والمجتمع ، وبين الفرد والمجتمع والدولة ، وبين الدولة وغيرها من دول العالم ، تواصلا حضارياً ، وعلى أعلى مستوى ، ما دام لا يتعدى نطاق الخير المشترك ، والبر الانساني العام ، أو المصلحة الانسانية العليا ، في كافة مجالات الحياة الفاضلة ، تدعيماً لها ، وعملا جاداً على تقدمها وتنميتها وازدهارها .

وعلى هذا ، فان مبدأ «التعاون» من أصل المبادىء الاسلامية التي تحقق معنى « التكافل الانساني » في شتى المجالات ــ المادية والمعنوية ــ تكافلا عاماً وملزماً ، محافظة على « حق الغير » فرداً كان أم أمة ــ سواء على الصعيد الداخلي أم الدولي ــ دون انتقاص ، أو اضرار أو اساءة ، وليكون كل من الفرد والمجتمع ،

والدولة ، بل والدول ، في كفالة الآخر ، وهذا تكافل انساني عام ، لهذا ، كان « الايثار المطلق » الذي جعلته الآية الكريمة من « صميم التقوى » ـ عطاءً وبذلاً ـ ومن مقتضيات « التصديق بالحسنى » « والقيم الانسانية والفضائل الخلقية ، والكمالات النفسية » أقول كان هذا « الايثار » هو المسوّغ لاستجابة « الرجاء » في تحقيق الأمر المرجو من الحياة الانسانية العزيزة الهانئة المستقرة المنيعة التي عبّر القرآن الكريم عنها باليسرى ، رجاء معقوداً بالعطاء ، تلك « سنة الحياة الانسانية » في المفهوم القرآني ، ولن تجد لها تبديلا ، لقوله تعالى : « وتعاونوا على البرّ والتقوى، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان »(٦٥) وليس ثمة من بديل يفضل هذه السنة الكونية الثابتة التي تستلزمها الفطرة الانسانية ، نفسها ، بما هو أسلوب تربوي يعالج اسراف غريزة الأنانية والشح ، كما ترى !!

على ان الايثار المطلق ، اذا كان أمراً لا تستقيم الحياة الانسانية ـ بمعناها الأمثل والأكمل ـ الا به ، فان هذا « الايثار » ـ فضلا عن ذلك ـ شرط أساسي لتمكين الفرد نفسه من تحقيق مصالحه هو ـ بما هو كائن اجتماعي في المقام الأول ـ ولا يمكن أن يتم له ذلك الا عن طريق « التكافل الاجتماعي » اذ لا يسعه العيش الا في وسط اجتماعي ، يؤمّن له مصالحه ، ويمنحه الفرصة الكافية ، لتنميتها ، والا فان هدم المصالح العامة أو عدم رعايتها ، ينعكس أثره على الفرد نفسه ومصالحه ، بالخسار والاضمحلال ، أو الضرر الفاحش ، ضرورة .

ت ـ الايثار المطلق ـ في المفهوم القرآني ـ ليس مجرد عطاء مادي ، وانما هو ـ باستمداده بواعثه ، وغاياته من معين « التقوى ، والتصديق بحقائق الفضائل ـ سجية روحية ، نفسية ، تتهاوى امامها ، كافة الاعتبارات المادية عند التعارض .

هذا ، واذا كان « العطاء المطلق » مشروطاً بالتقوى ، والتصديق بالفضائل المعبّر عنها بالحسنى ، بنص الآية الكريمة ، فذلك ، ليتمحض هذا العطاء ـ بشرف بواعثه ، وسمو غاياته ـ أن يكون انسانياً ، بلا ريب ، لأن المقائد الاسلامية ، ومثلها العليا ، تخلص العطاء الى المعنى الانساني الرفيع ، كيلا يكون مطلق عطاء .

خ ـ فرق بين مطلق العطاء، والعطاء المطلق، في المفهوم القرآني ·

وهذا يتأدى بنا الى وجوب التمييز بين مطلق العطاء، والعطاء المطلق ·

أ ـ فالأول، غير مشروط في أصله، بالتقوى، ولا بتصديق قيم الفضائل والحسنى، ولا بالايمان والمثل الانسانية العليا، فينطبق على كل عطاء، ولو مجرداً، وهذا غير جار على سَنن المشروعات في القرآن الكريم ـ كما رأيت ـ من قبل أنه اشترط في العطاء، التقوى صراحة، باعثاً وغاية، واعتقاداً، وكذلك التصديق بالحسنى، بنص الآية الكريمة التي تلونا ·

ب ـ وأما الثاني، فهو عطاء مقيد في أصله بشرط التقوى، ومبادىء الاسلام، وقيمه، وان كان مطلقاً في أنواعه، ليشمل المادي والمعنوي، كما بيّنا، فكان معنى أخص ·

الأمر بالعطاء المطلق، يستلزم عقلا وجوب تحصيل ما يُعطى أولا، اذ فاقد الشيء لا يُعطيه كما يقولون ·

هذا، والمؤمن الحق، اذ يرجو منه تعالى تحقيق آماله معقودةً بالعطاء المطلق ـ اذ لا يتصور استغناؤه عن عون الله، وتوفيقه، ونصره، سبحانه ـ غير أنه لا يتصور أيضاً أن يتم عطاء من الانسان لشيء لا يملكه، أو لم يكن قد اكتسبه فعلا، لأن هذا من المحال، فدلت الآية الكريمة في قوله تعالى: « وأما من أعطى واتقى » دلالة لزومية عقلية، على وجوب تحصيل مالا يتأتى العطاء الا به، لأن فاقد الشيء لا يُعطيه، بمعنى أن العطاء فرع عن امتلاك ما يُعطى، فكان الأمر بالعطاء، أو الايثار المطلق، مستلزماً لوجوب تحصيل ما يُعطى أولا، لزوماً عقلياً، ومن هنا، وجب تحصيل ما تتعلق به العطاءات على اختلاف طبائعها وألوانها، فالعطاء من المال، يوجب تحصيله، وتنميته، بالطرق المشروعة، ليتأتى منه الاعطاء، والسخاء فيه، كما يجب تحصيل العلوم الانسانية، وفروع العلوم التجريبية، مما تفتقر اليه الحياة الانسانية، من الهندسة، والزراعة، والصناعة، والفيزياء، والكيمياء، والطب، والصيدلة، وما اليها، ليتمكن المتخصصون فيها من « العطاء » على الوجه الأمثل والأجدى، والأجود، كل وما اختص فيه، وهذه سنّة الهية ثابتة وقَدَرٌ مقدور، لا يتم نجاح الأمة الا بها، ولا تنعم بحياة انسانية فاضلة، دون أن تسلك سبيلها،

ثم جاءت « الترجية » منه تعالى ، للحث على « العطاء » في آيات أخرى كثيرة ، لتفيد : أن « مثقال ذرّة من خير عملا ، لايضيع في ميزان التقدير والثواب جزاءً » ولا ريب أن « الخيرية » بمفهومها الشامل، تتناول الابتكار والابداع والتجديد النافع ، لأنه أمر زائد عن أصل العمل الصالح ، اذ هو تجويد له ، واتقان ، أو انشاء لخير جديد لم يكن ، مصداقاً لقوله تعالى : « ومن يعملْ مثقالَ ذَرّةٍ خيراً يرَه »[٦٦] ، ولقوله عز شأنه « ولكلٍّ درجات مما عملوا »[٦٧] وفقاً للجودة والأثر ، وفي هذا من الترجية والتبشير بتفاوت الجزاءات مالا يخفى !!

ذ ـ ان لشرط صدق الاعتقاد بالفضائل والحُسنيات ، والايمان بالمثل والمبادىء وعنصر المعقولية في التشريع ـ مما اتخذه القرآن الكريم أسلوباً في معالجة النفس الانسانية ـ أثراً فعّالا في تنمية الطاقات والملكات ، وتوجيهها الى « تغيير » نوعية العمل ـ ببواعثه ، ومضمونه ، ومتعلقاته ـ صلاحاً ، واتقاناً ، وجودة ، بل وابداعاً وابتكاراً ، دون الاجتزاء بأصل العمل الصالح فحسب .

وعلى هذا ، فان لشرط صدق الاعتقاد ، والايمان بالمثل والمبادىء ، وعنصر المعقولية في التشريع، أثراً فعالا في توجيه الطاقات والملكات البشرية ـ الى تغير « نوعية » العمل صلاحاً ، واتقاناً وجودة ، بل وابتكاراً وابداعاً ، لا الى الاجتزاء بأصل العمل الصالح فحسب ، لأنه داخل في معنى « الخيرية » ـ كما بيّنا ـ بل مشمول بصريح قوله عز وجل : « ليبلوكم أيكم أحسنُ عملاً »[٦٨] . اشارة الى الأجود والأفضل ، والأحسن ، لا الى الحسن فحسب ، وهو ما طلبت السنّة أيضاً اتقانه وتجويده من قوله ﷺ : « ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملا ، أن يتقنه » . كما أشارت السنّة أيضاً ، الى « تقسيم العمل وفق الاستعداد الفطري » لكل فرد ، اذ به يتم الاتقان والجودة ، في العمل ، والابداع فيه ، حسب الاختصاص ، بقوله ﷺ : « كلٌّ مُيسر لما خُلق له » وهذا هو أساس عمارة الدنيا ، وبناء حضارة الانسان الذي جاء مفروضاً على المؤمنين ، بحكم الله في قوله عز شأنه : « هو أنشأكم من الأرض ، واستعمركم فيها »[٦٩] أي طلب اليكم اعمارها ، وتغيير وجه الأرض ، احياءً ، واستثماراً لخيراتها ، وكنوزها ، واشادة، وتحضيراً ، فضلا عن تجميلها وتزيينها ، تحقيقاً لمعنى التسخير، وانفاذاً لحقائقه .

وتأسيساً على هذا ، فان « الانسان العام » ـ أفراداً ، وشعوباً ، وأمماً ـ في ضوء الحكمة القرآنية ـ قد خلق للأمل ، والعمل : أشرفه ، وأحسنه ، وأجوده ،

تعبيرا واقعياً حياً عن أمهات الفضائل التي صدّق بها ـ قلباً وعقلا ـ مصداقاً لقوله تعالى : « فأمّا من أعطى واتّقى ،وصدّق بالحسنى » اذ لا يُجزيء التصديق بها دون تحقيق لمعانيها ، تماملا وسلوكاً . بل ترى القرآن الكريم يقدم العطاء والعمل على التصديق بنص الآية الكريمة التي تلونا ، اهتماماً بشأنهما ، مع أن التصديق أمر نفسي سابق في الوجود، كما أسلفنا ، وهذا ـ في نظر العقل والشرع ـ هو حقيقة الرجاء ، في مفهومه القرآني ، مفرغاً من محتوى « الأماني » تمييزاً حاسماً بينهما ، مصدراً ، ومفهوماً ، وحكماً ، وهو ما سنتناوله بالبحث مفصلا في العدد القادم ان شاء الله تعالى .

هذا ، وبالله التوفيق !

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة
رئيس قسم العقائد والأديان
جامعة دمشق

★ ★ ★

□ الحواشي :

١ ـ الموافقات ـ جـ ٣ ـ ص ٣٥٨ ـ وما يليها .
٢ ـ المرجع السابق .
٣ ـ اي عن مثلي الرجاء والخشية .
٤ ـ الكهف ـ ١٠٧ .
٥ ـ النجم/٣٩ .
٦ ـ النساء/٧٤ .
٧ ـ النساء/٧٥ .
٨ ـ الكهف/٥ .
٩ ـ الحج/٤٠ .
١٠ـ العنكبوت/٦٩ .
١١ـ محمد/٣١ .
١٢ـ الكهف/١١٠ .
١٣ـ الاعراف/١٧٦ .
١٤ـ الموافقات : جـ ٣ ص ٣٥٨ .
١٥ـ البقرة/٣٠ .
١٦ـ البقرة/٢٠٥ .
١٧ـ الاحزاب/٣٩ .
١٨ـ النحل/٩٦ .
١٩ـ الكهف/٤٦ .
٢٠ـ الملك/٢١ .
٢٢ـ النساء/١٢٠ .
٢٣ـ النور/٢١ .
٢٤ـ النساء/١٢٢ .
٢٥ـ التوبة/١١١ .
٢٦ـ الكهف/١١٠ .
٢٧ـ الحجر/٣ .
٢٨ـ الانشقاق/٦ .
٢٩ـ الاعراف/١٧٦ .
٣٠ـ جاء في الحديث الشريف : « المسلم اخو المسلم ، لا يظلمه ولا يسلمه »
٣١ـ سيرة ابن هشام : جـ ٢ ص ٥٥ ـ تحقيق المرحوم الشيخ محيي الدين عبد الحميد .
٣٢ـ الكهف/١١٠ .
٣٣ـ نوح/١٣ .
٣٤ـ الكهف/١١٠ .
٣٥ـ الموافقات ـ جـ ٣ ص ٣٨٥ .
٣٦ـ الذاريات/٥١ .
٣٧ـ الكهف/٢ .

٣٨ـ الاسـراء/٩ ٠

٣٩ـ الزمـر/١٧ ٠

٤٠ـ التوبـة/٢١ ٠

٤١ـ العجـر/٣ ٠

٤٢ـ النسـاء/١٢٣ ٠

٤٣ـ العنكبـوت/٢ ـ ٣ ٠

٤٤ـ الاسـراء/٦٥ ٠

٤٥ـ الزمـر/٥٣ ٠

٤٦ـ يوسـف/٨٧ ٠

٤٧ـ الاسـراء/٩ ٠

٤٨ـ الزمـر/٣٩ ٠

٤٩ـ يوسـف/١٢ ٠

٥٠ـ الموافقات : جـ ٣ ص ٣٦١ ـ للشاطبي ٠

٥١ـ المرجع السابق ـ في الهامش ٠

٥٢ـ المرجـع السابق ٠

٥٣ـ راجع كتابنا : « المناهـج الاصوليـة جـ ١ بحث اللفظ المفسـر ٠

٥٤ـ الزمر/ ـ جـاءت هـذه الآية المتضمنة معنى التخويف تالية للآية السابقة التي تزف البشرى والترجية على وجـه اقوى ما تكون فيه الترجية ، وهي قـوله تعالى : « قـل يا عبادي الذين أسرفوا ٠٠٠ »

٥٥ـ آل عمران/١٤٧ ٠

٥٦ـ الأعـلى/١٠ ٠

٥٧ـ الحـديد/٥٧ ٠

٥٨ـ على انه في ذكر المؤمنين ، ترجية ، وفي ذكر الكافريـن تخـويـف ٠

٥٩ـ الموافقات : جـ ٣ ص ٢٥٨ وما يليها ٠

٦٠ـ الكهـف/١١٠ ٠

٦١ـ الاحـزاب/٣٣ ٠

٦٢ـ الليـل/٥ ـ ٧ ٠

٦٣ـ اي المفعول به للمعطاء ٠

٦٤ـ طـه/١٢٤ ٠

٦٥ـ المـائـدة/٢ ٠

٦٦ـ الزلزلة/٧ ٠

٦٧ـ الاحقـاف/٩ ٠

٦٨ـ الملـك/٢ ٠

٦٩ـ هـود/٦١ ٠



□ المصـادر والمراجـع :

آ ـ القرآن الكريـم ٠

ب ـ السنة الشريفة ٠

جـ ـ الموافقات في أصول الشريعة ـ للامام الشاطبي ٠

د ـ سيرة ابن هشام ٠

هـ ـ خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ـ للدكتور محمد فتحي الدريني ٠

و ـ المناهـج الاصولية في الاجتهاد وبالراي في التشريع الاسلامي ـ للدكتور محمد فتحي الدريني ٠

علماء العقاقير النباتية في الحضارة العربية الإسلامية

د. عبدالكريم اليافي

يمكن بوجه عام تصنيف العلماء الذين اهتموا بالنباتات في الحضارة العربية الاسلامية اصنافا ثلاثة ٠

١ ـ ياتي في الصنف الاول اللغويون الذين اتجهوا الى التدوين اللغوي فالّفوا في النبات كتبا ورسائل في اسماء النبات وانواعه وأجزائه وربما قصروا بعض رسائلهم على نوع واحد منه ٠ اشهرهم عبد الملك بن قريب الأصمعي (ت عام ٢١٣ هـ/٨٢٨ م) الّف « كتاب النبات والشجر » و « كتاب النخل والكرم » ولكن هذا الكتاب الثاني مختلف في صحة نسبته الى الأصمعي ، وابن الأعرابي (ت ٢٣١ هـ/٨٤٥ م) له « كتاب النبات » ، وابن السكيت (ت ٢٤٦/٨٦٠ م) له « كتاب النبات والشجر » وأبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ/٨٦٨ م) له كتاب « العشب والبقل » و « كتاب الشجر » ، ثم أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ/٨٩٥ م) له « كتاب النبات » في ست مجلدات وهو من اجل كتبه ٠ وما جاء في هذه الكتب والرسائل من كلمات انتقل كله الى المعجمات العربية اللفظية امثال لسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط للفيروزبادي ، وتاج العروس للزبيدي والى المعجمات المعنوية امثال المخصص لابن سيده .

٢ ـ المؤلفون الفلاسفة والأدباء الذين ادخلوا بحوث النبات في كتبهم الواسعة والعامة أمثال « رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا » (القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) و كتاب « المعتبر في الحكمة » لأبي البركات البغدادي (ت ٥٤٧ هـ/١١٥٣ م) وعجائب المخلوقات لزكريا القزويني (ت ٦٨٢ هـ/١٢٨٣ م) و نهاية الارب لأحمد بن عبدالوهاب النويري (٧٣٣ هـ/١٣٣٣ م) و غيرها ٠٠٠

٣ ـ الأطباء والصيدلانيون والنباتيون الذين عنُوا بالعقاقير الطبية النباتية خاصة وبالزراعة عامة ٠

ولقد برع أولئك العلماء في كل ميدان سلكوه من تلك الميادين براعة تذهل الباحثين. ونحن هنا نريد أن ننوه ببعض الأعلام في هذا المجال الأخير ممن عنُوا بالنباتات الطبية ٠

★ ★ ★

ورثت الحضارة العربية تراث الأقوام الخالية العلمي ٠ ولما كان الاسلام يحث على العلم ويعتبره فرضاً على المرء حرص العرب على نقل ذلك التراث وتأمله والزيادة فيه زيادة واسعة ٠ ونرى أنه لم يلق العلم من الحظوة والاهتمام عند الأمم قاطبة ما لقيه عند العرب في العصور الوسطى ، وأن العلوم التي تلقفوها لم تشهد عند أمة من الأمم السالفة ما شهدته من تطور على أيدي العلماء الذين نبغوا في ظلال الحضارة العربية الوارفة ٠ هذا القول يصح اطلاقه في علم النبات خاصة ٠ فلقد انتشر العرب في الأرض ذلك الانتشار الواسع ونشأت أجيال حصلت لهم خبرة كبيرة بالنبات ومعرفة دقيقة بها بالاضافة الى ما أخذوه عن كتب اليونان ومعارف الهنود والفرس والبربر والسريان واللاتين الاسبان وغيرهم ٠

ولقد كان التراث اليوناني الذي تناقلوه في علم النبات قليلا بالقياس الى الفلسفة والطب ٠ فالكتب اليونانية النباتية التي ترجمت عن اليونانية ضئيلة وأهمها « كتاب النبات » لأرسطو ٠ وقد وضع تفسيراً له نيقولاوس الدمشقي ونقل هذا التفسير الى العربية اسحاق بن حنين ٠

و « كتاب الحشائش » كما سماه العرب لديسقوريدس وهو طبيب حشائشي شامي ٠

وكتاب في النبات لجالينوس يذكره المؤلفون وينقلون عنه ويبدو أنه قد ضاع نصه العربي ولم تبق الا الترجمة اللاتينية عن هذا النص ٠

كتاب ديسقوريدس كان له أبلغ الأثر في تيار الثقافة الصيدلانية العربية وقد دعاه العرب أيضاً بالمقالات الخمس ٠ مؤلفه نبغ في بلاد الشام فهو من عين زربى في قيليقيا ، اهتم بالعقاقير الطبية النباتية وساح يبحث عن الحشائش ويتفهم خواصها مدة طويلة ثم كتب ذلك الكتاب في سنة ٧٨ ميلادية ٠ ونظراً لمكانته عند

المؤلفين العرب واعتمادهم عليه ومناقشتهم لما جاء فيه نخصه بشيء من التفصيل يتعلق بترجمته وبالحرص على استيعاب كل ما جاء فيه . ترجمه بمدينة السلام اصطفن بن بسيل في زمن المتوكل من اليونانية الى العربية وتصفح ذلك حنين بن اسحق فصحح الترجمة وأجازها . « فما علم اصطفن من تلك الأسماء اليونانية في وقته اسماً له في اللسان العربي فسره بالعربية وما لم يعلم له في اللسان العربي اسماً تركه في الكتاب على اسمه اليوناني اتكالا منه على أن يبعث الله بعده من يعرف ذلك ويفسره باللسان العربي ، اذ التسمية لا تكون الا بالتواطؤ من أهل كل بلد على أعيان الأدوية بما رأوا وأن يسموا ذلك اما باشتقاق واما بغير ذلك من تواطئهم على التسمية . فاتكل اصطفن على شخوص يأتون بعده ممن عرف أعيان الأدوية التي لم يعرف هو لها اسماً في وقته فيسميها على قدر ما سمع في ذلك الوقت» ، كما ورد في كتاب ابن أبي أصيبعة .

وقد حرص العرب على استقصاء هذا الكتاب في شتى مناطق حضارتهم وانتقل الكتاب الى الأندلس . وقد يكون من المناسب أن نتعرف المراحل التي مر بها هذا الكتاب . فقد أهدى ملك القسطنطينية الى الملك الناصر عبدالرحمن بن محمد بالأندلس هدايا منها كتاب ديسقوريدس مكتوباً بالاغريقية وأرسل اليه بعد ذلك راهباً يدعى نيقولا تعاون هو وجماعة من الأطباء الأندلسيين في تفسير العقاقير الواردة في الكتاب والدلالة على أعيانها . وألف ابن جلجل الذي أدرك الراهب نيقولا وجماعته وصحبهم كتاباً في «تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس » ولسنا نعرف بالضبط هل ترجم كتاب ديسقوريدس ترجمة جديدة بالأندلس أو بقي الاعتماد على ترجمة اصطفن بن بسيل وتصحيح حنين لها ثم ادخال بعض التعديل والايضاح على تلك الترجمة .

وكان كتاب ديسقوريدس قد نقله حنين بن اسحاق من اليونانية الى السريانية لرئيس الأطباء بختيشوع بن جبريل ثم نقل الكتاب من السريانية الى العربية أبو سالم الملطي نقلا فيه شيء من اللكنة السريانية في زمن السلطان ألبي بن تمرتاش أحد الملوك التركمانيين في ديار بكر وماردين وميافارقين في القرن السادس الهجري (القرن الذي عاش فيه ابن زهر) . ولما لم تكن الترجمة واضحة

ولا سليمة كلف السلطان نفسه مهـران بن منصور بن مهران أن ينقله مرة جديدة الى العربية نقلا سليماً ودقيقاً ٠

وأيا كان الأمر فان كتـاب الطبيب الشامي الذي كتبـه بالاغريقيـة غـدا مصدراً مهماً بعـده لجالينـوس وليحيى النحوي ولأمثالهما في الحضارة الاغريقية المتاخرة ، ثم للعلماء والأطباء العرب في المشرق والمغرب فألفوا في الأدوية المفردة كتباً استـفادوا فيها مـن ذلك الكتـاب وزادوا عليه زيادات واسـعة جداً بمـا نقلوه عن المصادر الفارسية والهندية وبما توارثوه من المعارف العربية القديمة في هذا الشأن وبمـا عرفـوه هم أنفسـهم ومارسوه بخبرتهم وتجاربهـم ، وبذلك تجـاوزوا تجاوزاً كبـيراً تلك المعـارف المكتوبة باللغة اليونانيـة ٠ وقـد ألف ابن جلجل نفسه « مقالة في ذكر الأدويـة التي لم يذكرها ديسقوريدس في كتابه مما يستعمل في صناعة الطب وما لا يستعمل لكيلا يغفل ذكره » ٠ وقـال ابن جلجل : « ان ديسقوريدس أغفل ذلك ولم يذكره اما لأنه لم يره ولم يشاهده عياناً واما لأن ذلك كان غير مستعمل في دهره وأبنـاء جنسه » (طبقـات الأطبـاء لابـن أبي أصيبعة) ٠

وبحث المستشرق مكس مترهوف عن المؤلفين في هـذا المضمار ابان الحضـارة العربية الاسلامية من خلال كتاب القفطي وكتاب ابن أبي أصيبعة فاحصى منهم مائة وعشرة مؤلفين كتب بعضهم أكثر من كتاب واحـد في هـذا الموضـوع (مقدمـة المستشرق لكتاب « شرح أسماء العقار » لموسى بن ميمون) ٠ ومع ذلك بقي كتاب ديسقوريدس ركناً من أركان الصيدلـة العربية الاسلامية ٠

وأكثر المؤلفين ذكروا هـذا الكتاب ونوهوا بشأنه ولكنهم في بعض الأحيـان نبهوا على الزيادات التي زادوها في هذا الميـدان ٠

ولا شك أن الأسماء اليونانية لبعض النباتات دخلت العربية على هذا الطريق وعلى طريق ترجمـات كتـاب الطبيب المشهور جالينوس التي انضمت معارفهـا الى التراث الطبي والصيدلاني العربي ٠ وذكرت الكتب العربية أصول تلـك الأسماء ٠ ولكن الى جانب بعض الألفاظ اليونانية دخلت ألفاظ فارسية وسريانية وهندية وبربرية واسبانية بحيث أصبح أحياناً للعقار الواحد أسماء متعـددة أي

مترادفات تبث البلبلة والحيرة لدى الباحثين والعلماء في الاهتداء اليها اذا غاب عنهم معنى لفظ مرادف عند حرصهم على التدقيق والتحقيق ٠

وهذا ما حفز العالم الكبير أبا الريحان البيروني أن يعمد في أواخر حياته الى تأليف كتابه « الصيدنة » (ت عام ٤٤٣ هـ / ١٠٥١ م) (ترجمه الى اللغة الروسية مع تحقيق علمي واسع عبيد الله كريموف من أزبكستان كما تُرجم الكتاب الى اللغة الفارسية قديماً والانكليزية حديثاً) ٠

ولما كان أبو الريحان يشارف الثمانين من عمره اذ ذاك احتاج لمن يعاونه في جلب العقار ليتأمله ويصفه عن عيان ، فهو لا يكتفي بالنقل بل يعتمد على المشاهدة والتدقيق فوجد عالماً طبيباً اسمه أبو حامد أحمد بن محمد النهشعي كان مديراً لمستشفى أو بيمارستان ٠ وقد نوه بهذه المعاونة اذ قال : « وقد قام بحق المعاونة في اضافة ما معه الى ما معي ودوام السعي في مساءلة من له بصر بالصيدنة بحسب المكان والزمان ثم حمل الأدوية المفردة الى ما قِبَلي لأصفها عن عيان ٠ ونبّه ، وهو المدقق المحقق ، على ما يلحق بالكتب المترجمة من اليونانية الى العربية من تحريف وغموض واستعمال ألفاظ أجنبية تستر المراد دون فهم دلالاتها فقال : الا أنّا لا نثق بها ولا نأمن التغاير في نسخها ، وللتراجمة فيها خيانة أخرى هي ترك ما يوجد في أرضنا من العقاقير وفي لغة العرب اسم لها على حاله باليونانية حتى يحوج بعد الترجمة الى تفسير كالكرفس الجبلي والجزر البري والزرشك[1] ولحية التيس[2] وأمثالها فانهم لم ينقلوها الى العربية » ٠

وهو يكره الغموض الناشيء عن استعمال ألفاظ غريبة كما يكره الاستغلال المالي الذي قد يستغله باعة العقاقير ٠ ويورد قصة وقعت في عصره نذكرها لطرافتها ولقلة شيوع كتاب الصيدنة ٠ يقول : « وفي الاحاطة باسم الدواء الواحد بصنوف اللغات فوائد ٠ وأتذكر أن بعض أمراء خوارزم اعتل وأُنفِذَ اليه من نيسابور نسخة دواء لعلته وعُرضت على الصيادنة فلم يهتد لعقّار واحد فيها الا واحد منهم ذكر أنه عنده واشتُري منه بخمسمائة درهم صرف خمسة عشر وأخرج اليهم أصل السوسن فاستنكروه وقال : ما بعتكم الا ما جهلتموه من الاسم دون الجسم ٠ »

ودفعاً للغموض ومنعاً للاستغلال وحباً في نشر العلم وايضاح مدلولات الألفاظ ذكر مؤلف الصيدنة الأدوية المفردة والعقاقير في كتابه بلغات عدة كالرومية والفارسية والسريانية والخوارزمية والسنسكريتية والعبرية وبلهجات شتى اذ ذاك كالسندية والبخارية والترمذية والبلخية والطخارية وغيرها. فكتابه يتجاوز مجرد الصيدنة الى صفة معجم متعدد اللغات واللهجات . هذا ولفظا الصيدنة والصيدلة سواء . ومن المؤسف أن يبقى هذا الكتاب المهم في اللغة العربية غير مطبوع طبعاً محققاً وواسع النشر .

من أشهر العلماء الذين اشتغلوا بالطب ثابت بن قره (ت ٢٨٨/٩٠١) نشأ بحران ثم قصد بغداد واشتغل بالفلسفة والطب وله كتاب « المسائل الطبية » وينسب اليه كتاب « الذخيرة » في الطب . والغالب انه من صنع تلامذته . وبحوثه تشتمل على ذكر عقاقير نباتية كثيرة .

وكذلك من أقدم الأطباء أبو الحسن علي بن ربن الطبري له كتاب « فردوس الحكمة » استفاد مؤلفه من ترجمات حنين بن اسحاق وتلامذته وهو معلم الرازي صناعة الطب عاش في القرن الثالث الهجري أو التاسع الميلادي .

وقد فاقه تلميذه أبو بكر الرازي (ت حوالي ٣١١/٩٢٣) له تصانيف جمة تزيد على ٢٣٢ كتاباً ورسالة من أهمها « الحاوي » و « الطب المنصوري » وكلاهما ترجم الى اللاتينية وفيهما يرد ذكر عقاقير متعددة تُعتمد في المداواة والتغذية .

هذا ومن أهم الكتب الطبية على الاطلاق كتاب « القانون » للشيخ الرئيس ابن سينا معاصر أبي الريحان البيروني . وكتاب القانون هذا الذي تناقلته دور الطب في الشرق والغرب يشتمل على بحث واف في الأدوية المفردة والمركبة . وقد طبع بنصه العربي في رومة عام ١٥٩٣ وهو مركز المراكز في تاريخ الطب العالمي .

من أقدم من ألف في مفردات الأدوية والعقاقير الطبية في المغرب اسحاق بن عمران وهو بغدادي الأصل استقدمه زيادة الله بن الأغلب في تونس فاستوطن

القيروان ، وبه ظهر الطب بالمغرب · من كتبه المتعددة كتاب الأدوية المفردة · وقد قتل حول عام ٢٥٢ هـ/ ٨٦٥ م ·

ثم اسحق بن سليمان الاسرائيلي وهو كحّال من أهل مصر قدم القيروان ولازم اسحق بن عمران وتتلمذ له · عمّر عمراً طويلا · له كتاب الأغذية والأدوية. وكتبه من أوائل الكتب التي ترجمها قسطنطين الافريقي الى اللاتينية · مات عام ٣٢٠ هـ/ ٩٣٢ م ·

ثم أبو جعفر أحمد بن ابراهيم المعروف بابن الجزار من أهل القيروان وهو من أسرة الجزار المعروفة بالطب فهو طبيب ابن طبيب وعمه أبو بكر طبيب · وكان ممن لقي اسحاق بن سليمان وصحبه وأخذ عنه · وقد شهر بعلمه وفضله ونزاهته · له عدة كتب جيدة يهمنا منها كتابان في الصيدلة هما في الأدوية المفردة ويعرف « بالاعتماد » وكتاب الأدوية المركبة ويعرف « بالبغية » كما أن له كتاباً طريفاً اسمه « طب الفقراء » · وهو رسالة في أبدال الأدوية · هذا وان الجامعة العربية احتفلت بذكراه هذا العام · وقد ترجمت طائفة من كتبه الى اللاتينية وبعضها الى اليونانية · مات عام ٣٩٥ هـ/ ١٠٠٤ م ·

كتب هؤلاء الأطباء كانت عمدة الطب وركيزته في المغرب وفي اسبانيا · وقد كانت القيروان متألقة بالمعارف والعلوم ·

وقد نبغ في اسبانيا العربية الاسلامية كبار الأطباء الذين اشتغلوا الى جانب الطب بتركيب العقاقير الطبية والتأليف فيها · نوّه بهم ابن أبي أصيبعة ·

من الذين كتبوا في الصيدلة سعيد بن عبد ربه وهو ابن أخي أبي عمرو أحمد ابن محمد بن عبد ربه صاحب العقد الفريد · لسعيد هذا من الكتب كتاب الاقراباذين · مات نحو عام ٣٢٨ هـ/ ٩٤٠ م ·

ولم يخل بعض الأطباء من أن يصححوا أخطاء بعض الكتب السابقة · فقد نشأ عبد الرحمن بن اسحق بن الهيثم القرطبي (وهو غير الحسن بن الهيثم الطبيب والرياضي المشهور) وغدا طبيباً يعني بالحشائش والمفردات ، وكان بين

الجماعة الذين رافقوا نقولا الراهب وصححوا ترجمة كتاب ديسقوريدس . له كتاب « الاقتصاد والايجاد في خطأ ابن الجزار في الاعتماد » . وله أيضاً كتاب « الاكتفاء بالدواء من خواص الأشياء ». (توفي عام ٣٤٠ هـ ـ ٩٥١ م) .

واختص بعض العلماء الى جانب علمهم الواسع بخبرة بعض الكتب القديمة . فلقد كان أحمد بن أبي الأشعث الذي عاش في الموصل خبيراً بكتب جالينوس مطلعاً على أسرارها وشرح كثيراً منها وهو الذي فصل كل واحد من الكتب الستة عشر التي لجالينوس الى جمل وأبواب وفصول وقسمها تقسيمات لم يسبقه الى ذلك أحد . وكذلك فصّل بعض كتب أرسطو . ومن كتبه الكثيرة التي ألفها « كتاب الأدوية المفردة »(ت نحو ٣٦٥ هـ/٩٧٥) .

ومن الذين ألّفوا في الطب وترجموا للأطباء وكتبوا في المفردات وأعانوا على شرح كتاب ديسقوريدس وأكملوا ما غاب عنه في كتابه لعهدهم ابن جلجل (سليمان بن حسان) وقد مرت الاشارة الى ما ألّف في هذا الميدان . عاش ابن جلجل في أيام هشام المؤيد بالله . ومات عام ٣٧٢ هـ ـ ٩٨٢ م .

ومن الأطباء المشهورين في المشرق علي بن العباس المجوسي فارسي الأصل صنف للملك عضد الدولة فناخرو بن بويه كتاب «كامل الصناعة الطبية» وشهر بالكتاب الملكي يذكر فيه خواص الأدوية المفردة التي تتألف من العقاقير النباتية (ت نحو ٤٠٠ هـ/١٠١٠ م) .

ومن أشهر الأطباء الأندلسيين أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي . كان طبيباً خبيراً بالأدوية المفردة والمركبة . له كتاب « التصريف لمن عجز عن التأليف » وهو من أشهر الكتب الطبية وقد توفي سنة ٤١٠ هـ ١٠١٩ م وكتابه ترجم الى اللاتينية باسم Liber servitoris وكتابه هذا الواسع يبحث الجزء السابع عشر منه في الأدوية المفردة ، وقد تداول كتابه الأطباء من بعده وذكروه في كتبهم .

وكانت الأدوية الناجحة من السلع التي يتاجر بها بين المشرق والمغرب . فقد ذكر ابن أبي أصيبعة نقلا عن ابن جلجل أن الطبيب الحراني ورد من المشرق الى الأندلس « وكانت عنده مجربات حسان بالطب فاشتهر بقرطبة وحاز الذكر فيها

وأدخل الأندلس معجوناً كان يبيع الشربة منه بخمسين ديناراً لأوجاع الجوف فكسب به مالا فاجتمع خمسة من الأطباء واشتروا منه شربة من ذلك الدواء وانفرد كل واحد منهم بجزء يشمه ويذوقه ويكتب ما تأدّى اليه منه بحسه • ثم اجتمعوا واتفقوا على ما حدسوه وكتبوا ذلك • ثم نهضوا الى الحراني وقالوا له : قد نفعك الله بهذا الدواء الذي انفردت به ، ونحن أطباء اشترينا منك شربة وفهمنا كذا وكذا وتأدّى الينا كذا وكذا • فان يكن ما تأدّى الينا حقاً فقد أصبنا والا فأشركنا في علمه فقد انتفعت • فاستعرض كتابهم فقال : ما أعديتم من أدويته دواء ، لكن لم تصيبوا تعديل أوزانه • وهو الدواء المعروف بالمغيث الكبير فأشركهم في علمه وعرف من حينئذ بالأندلس • » والخلاصة أنهم بالتعبير الحديث أحسنوا تحليل المعجون تحليلا كيفياً ولم يستطيعوا تحليله تحليلا كمياً.

ومن العلماء الأطباء الذين ألفوا بالأندلس في الأدوية عبد الرحمن بن محمد ابن وافد اللخمي • كان في أيام ابن ذي النون بمدينة طليطلة وتوزّر له •

نقل ابن أبي أصيبعة عن القاضي صاعد أن ابن وافد « تمهّر بعلم الأدوية المفردة حتى ضبط منها ما لم يضبطه أحد في عصره وألف فيها كتاباً جليلا لا نظير له جمع فيه ما تضمن كتاب ديسقوريدس وكتاب جالينوس المؤلفان في الأدوية المفردة ورتبه أحسن ترتيب • قال : وأخبرني أنه عانى جمعه وحاول ترتيبه وتصحيح ما ضمّنه من أسماء الأدوية وصفاتها وأودعه اياه من تفصيل قواها وتحديد درجاتها نحواً من عشرين سنة حتى كمل موافقاً لغرضه وتم مطابقاً لبغيته • وله في الطب منزع لطيف ومذهب نبيل وذلك أنه كان لا يرى التداوي بالأدوية ما أمكن التداوي بالأغذية أو ما كان قريباً منها ، فاذا دعت الضرورة الى الأدوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل الى التداوي بمفردها، فان اضطر الى المركب منها لم يكثر التركيب بل اقتصر على أقل ما يمكنه منه • له نوادر محفوظة وغرائب مشهورة في الابراء من العلل الصعبة والأمراض المخوفة بأيسر العلاج وأقربه • وقد توفي عام ٤٦٧ هـ/١٠٧٤ م •

ومن الذين تألقوا في الطب يحيى بن جزلة البغدادي توفي في بغداد عام (٤٩٣ هـ/١١٠٠ م) كان امام الطب في عصره له كتاب « منهاج البيان فيما

يستعمله الانسان » رتبه على الحروف وجمع فيه أسماء الحشائش والعقاقير والأدوية وقد ترجم الى اللاتينية ٠

وفي بلدة دانية بشرق الأندلس نبغ أبو الصلت أمية بن عبد العزيز في صناعة الطب وغيرها من العلوم وكان أديباً ممتازاً وشاعراً مجيداً ٠ له كتاب في الأدوية المفردة توفي سنة ٥٢٩ هـ/ ١١٣٥ م ٠

وأمية هذا ظهر في القرن السادس الهجري أهم عصور الأندلس علماً وثقافة وحضارة وقد تتابع بعده كوكبة من العلماء والفلاسفة والأطباء تطاير صيتهم ٠ ومن أبرزهم أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة ، علامة وقته وأوحد زمانه . من كتبه الطبية « كلام على شيء من كتاب الأدوية لجالينوس » و « كتاب التجربتين على أدوية ابن وافد » ٠ اشترك في تأليف هذا الكتاب ابن باجة وأبو الحسن سفيان ٠ توفي ابن باجة ٥٣٣ هـ/ ١١٣٩ م ٠ ومن تلاميذه القاضي ابن رشد ٠

أبو الوليد هذا مولده ومنشؤه بقرطبة وقد اشتهر بتمحيصه أقوال أرسطو وشرحه لها واتباعه اياها ، وترك أثراً ضخماً في التفكير الأوربي بعدما نقلت كتبه وآراؤه الى اللاتينية فأثّرت في كبار مفكريها ولا سيما القديس توماس الاكويني ٠ ولكنه كان أيضاً متميزاً في علم الطب ٠ وله في الطب كتاب الكليات٠ يبحث السفر الخامس من الكليات الأدوية والأغذية ٠ ولابن رشد أيضاً تلخيص كتاب المزاج لجالينوس وتلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس وتلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس ومقالة في الترياق ، الى جانب كتبه الأخرى الكثيرة ٠ توفي ابن رشد ٥٩٤ هـ/ ١١٩٨م ٠

وقد يشتهر المرء بعلم ولكنه يمارس أيضاً آخر ويؤلف فيه ٠ فلقد شهر الشريف الادريسي بكتابه الجغرافي الواسع « نزهة المشتاق في اختراق الآفاق » ولكنه اهتم بالنبات وله كتاب يذكره المؤلفون وهو « الجامع لأشتات النبات » ، ومن المعلوم أن الادريسي عاش ردحاً في بلاط روجار الثاني ملك صقلية مقرباً مكرماً (ت ٥٦٠ هـ/ ١١٦٦ م) ٠

ومن كبار علماء الزراعة يحيى بن محمد بن العوّام الاشبيلي • له كتاب « الفلاحة الأندلسية » ورسالة في تربة الكرم (ت نحو ٥٨٠ هـ/١١٨٥ م) • وقد نوه بطريقة التنقيط في ري النبات • وقد سبق العرب الى هذه الطريقة •

وقد تتردد الموهبة في التحقق ولكنها تظهر أخيراً كثيرة المسالك • فلقد كان أبو الفضل بن عبد الكريم المهندس « في أول أمره نجاراً وينحت الحجارة أيضاً وكان تكسبه بصناعة النجارة وله يد طولى فيها » كما يذكر ابن أبي أصيبعة وكان منشؤه بمدينة دمشق • ثم بدأ يهتم بالرياضيات ليزداد علماً وتجويداً في صناعة النجارة ثم اشتغل بصناعة النجوم وعمل الزيجات ، ثم اهتم بصناعة الطب وبرع فيها ومما ألّف كتاب في الأدوية المفردة على ترتيب حروف أبجد • توفي عام ٥٩٩ هـ/١٢٠٢ م •

لا غرو بعد هذا العرض أن يستبين التقدم الكبير الذي تقدمه علم الطب ولا سيما البحوث التي تتناول الأدوية والعقاقير • وذلك أن الأطباء العرب المسلمين كانوا يعتقدون مضمون الحديث الشريف : « ما أنزل الله داء الا أنزل له شفاء » • فكانوا يلتمسون الشفاء في العقاقير الموجودة على الأرض من معدنيات ونبات على وجه الخصوص • ولذلك اشتدت عنايتهم بالحشائش وتلقفوا خصائصها من مختلف المصادر ولا سيما اليونانية وبحثوا هم أنفسهم في الأقطار وجربوا ما استطاعوا حتى فاقوا الأمم جميعاً قبلهم ولعهدهم •

في هذا العصر الغني بالثقافة والثري بالعلوم ظهر بالأندلس بيت بني زهر الطبي وبرز بينهم مؤلف في العقاقير الى جانب تأليفه في الطب وهو أبو العلاء بن زهر أبو مؤلف كتاب التيسير • كتب في هذا الموضوع كتاب « الخواص » وكتاب « الأدوية المفردة » ومقالة في الرد على ابن سينا في مواضع من كتابه في الأدوية المفردة ، ألفها لابنه أبي مروان ومقالة في بسط رسالة يعقوب بن اسحق الكندي في تركيب الأدوية • فلا غرو أن رسخ هذا الميل العميق في نفس ولده الألمعي وهو ميل استحوذ عليه الاستحواذ كله •

وفي زمن أبي العلاء هذا وصل كتاب القانون لابن سينا الى المغرب • حمل نسخة منه تاجر أتى بها من العراق الى الأندلس بولغ في تحسينها وأتحف بها

أبا العلاء تقرباً اليه ولم يكن هذا الكتاب وقع اليه قبل ذلك . يروى أنه لما تأمله « ذمه واطرحه ولم يدخله خزانة كتبه وجعل يقطع من طرره ما يكتب فيه نسخ الأدوية لمن يستفتيه من المرضى » . وأغلب الظن عدم صحة هذه الرواية التي أريد بها اظهار نبوغ طبيب متفوق لعهده . والا كيف يكتب مقالته في الرد على ابن سينا وهي التي أشرنا اليها آنفاً . توفي أبو العلاء عام ٥٢٥ هـ/١١٣١ م .

وخلفه ابنه عبد الملك أبو مروان ت٥٥٧ هـ/١١٦٢ م أعظم أطباء عصره ألف عدة كتب من أشهرها كتاب «الأغذية» وكتاب « التيسير في المداواة والتدبير » ذكر فيه كثيراً من الأدوية المفردة التي تتألف من عقاقير نباتية وقد نشرته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم سنة ١٩٨٣ .

وفي الأندلس ظهر أحمد بن محمد الغافقي المتوفى عام ٥٦٠ هـ . كان طبيباً وعقاقيرياً بل من أكبر علماء النبات . من تصانيفه كتاب « الأدوية المفردة » . وكتابه كان غذاء سائغاً في التأليف لمن جاء بعده ولا سيما لابن البيطار .

وكذلك نشأ موسى بن ميمون في الأندلس وتوفي في القاهرة عام ٦٠٥ هـ/ ١٢٠٤ م مؤلف كتاب « شرح أسماء العقار » الذي نشره المستشرق مكس ميرهوف.

ثم جاء العشاب ابن الرومية أحمد بن محمد الاشبيلي ويدعى أيضاً بالنباتي. زار مصر والشام والعراق والحجاز مدة سنتين يأخذ عن شيوخها الحديث وعن منابتها الأعشاب . فاق أهل زمانه في معرفته بالنبات وتمييز العشب . توفي عام ٦٣٧ هـ/١٢٣٩ م له « تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس » و «أدوية جالينوس» و «الرحلة النباتية» يصف فيها رحلته العلمية .

ومن الأطباء الموسوعيين الشيخ موفق الدين عبداللطيف البغدادي ويعرف بابن اللباد سافر في بلاد كثيرة له كتاب « حقيقة الدواء والغذاء » . وله كتاب آخر في النبات وكتاب اختصر فيه كتاب أبي حنيفة الدينوري (ت ٦٣٩ هـ/ ١٢٤١ م) .

ومن أبرز علماء النبات العرب رشيدالدين بن أبي الفضل الصوري من أطباء الشام ومن أعلمهم . ولد بمدينة صور ونشأ بها ثم انتقل عنها واشتغل بصناعة

الطب وبرز فيه ومن أساتذته الشيخ موفق الدين عبداللطيف البغدادي • ومن تلامذته ابن أبي أصيبعة • يذكر عنه تلميذه هذا « أنه كان يستصحب مصوراً ومعه الأصباغ والليق على اختلافها وتنوعها • فكان يتوجه الى المواضع التي بها النبات مثل جبل لبنان وغيره من المواضع التي قد اختص كل منها بشيء من النبات فيشاهد النبات ويحققه ، ويريه للمصور فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأغصانه وأصوله ويصور بحسبها ويجتهد في محاكاتها ، ثم أنه سلك أيضاً في تصوير النبات مسلكاً مفيداً ، وذلك أنه كان يري النبات للمصور في ابان نباته وطراوته فيصوره ، ثم يريه اياه أيضاً وقت كماله وظهور بزره فيصوره تلو ذلك ، ثم يريه اياه أيضاً في وقت ذواه ويبسه فيصوره ، فيكون الدواء الواحد يشاهده الناظر اليه في الكتاب وهو على أنحاء ما يمكن أن يراه في الأرض فيكون تحقيقه له أتم ومعرفته له أبين »• له كتاب « الأدوية المفردة » • وهو كتاب بدأ بعمله في أيام الملك المعظم (الأيوبي) وجعله باسمه واستقصى فيه ذكر الأدوية المفردة وذكر أيضاً أدوية اطلع على معرفتها ومنافعها لم يذكرها المتقدمون كما نوّه بذلك ابن أبي أصيبعة (توفي الصوري ٦٣٩ هـ/١٢٤١ م) •

وأهم الموسوعات المتأخرة في هذا الميدان خلال القرن السابع الهجري كتاب « الجامع لمفردات الأدوية والأغذية » لابن البيطار (عبد الله بن أحمد) • وهو كتاب واسع الشهرة والانتشار • وابن البيطار ما لقي أندلسي هاجر الى دمشق وأقام فيها حيث توفي عام ٦٤٦ هـ/١٢٤٨ م • وهو أستاذ ابن أبي أصيبعة •

موضوع الكتاب كما كتب مؤلفه في المقدمة « الأدوية المفردة نذكر فيه ماهياتها ومنافعها ومضارها واصلاح ضررها والمقدار المستعمل من جرمها أو عصارتها أو طبيخها والبدل منها عند عدمها » • ونظراً لمكانة الكتاب نورد مزاياه كما نوه بها المؤلف حين سماها الأغراض ، ولعلنا نعطي بذلك نمطاً من بيان المؤلفين القدماء وحسن تدقيقهم •

« الغرض الأول لهذا الكتاب استيعاب القول في الأدوية المفردة والأغذية المستعملة على الدوام والاستمرار عند الاحتياج اليها في ليل كان أو نهار ، مضافاً الى ذلك ذكر ما ينتفع به الناس من شعار أو دثار ، واستوعبت فيه جميع ما في

الخمس المقالات من كتاب الأفضل ديسقوريدس بنصيب وكذا فعلت بجميع ما أورده الفاضل جالينوس في الست المقالات من مفرداته بنصه ثم ألحقت بقولهما من أقوال المحدثين في الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية ما لم يذكراه ووصفت فيها عن ثقات المحدثين وعلماء النباتيين ما لم يصفاه ، وأسندت في جميع ذلك الأقوال الى قائلها ، و عرفت طرق النقل فيها بذكر ناقلها ، واختصصت بما تم لي به الاستبداد وصح لي القول فيه ووضح عندي عليه الاعتماد .

الغرض الثاني صحة النقل فيما أذكره عن الأقدمين وأحرره عن المتأخرين . فما صح عندي بالمشاهدة والنظر وثبت لدي بالخُبْر لا بالخَبَر ادخرته كنزاً سريا ، وعددت نفسي عن الاستعانة بغيري فيه سوى الله غنيا . وما كان مخالفاً في القوى والكيفية والمشاهدة الحسية في المنفعة والماهية للصواب والتحقيق أو أن ناقله أو قائله عدلا فيه عن سواء الطريق نبذته ظهرياً ، وهجرته ملياً ، وقلت لناقله أو قائله : لقد جئت شيئاً فرياً . ولم أحاب في ذلك قديماً لسبقه ، ولا محدثاً اعتمد غيري على صدقه .

الغرض الثالث ترك التكرار حسب الامكان الا فيما تمس الحاجة اليه لزيادة معنى أو تبيان .

الغرض الرابع تقريب مأخذه بحسب ترتيبه على حروف المعجم مقفّى ليسهل على الطالب ما طلب من غير مشقة ولا اعناء ولا تعب .

الغرض الخامس التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لمتقدم أو متأخر لاعتماد اكثرهم على الصحف والنقل واعتمادي على التجربة والمشاهدة حسبما ذكرت قبل .

الغرض السادس في أسماء الأدوية بسائر اللغات المتباينة في السمات مع أني لم أذكر فيه ترجمة دواء الا وفيه منفعة مذكورة أو تجربة مشهورة . وذكرت كثيراً منها بما يعرف به في الأماكن التي تنبت فيها الأدوية المسطورة كالألفاظ البربرية واللاطينية وهي أعجمية الأندلس اذ كانت مشهورة عندنا وجارية في

معظم كتبنا ، وقيدت ما يجب تقييده منها بالضبط وبالشكل والنقط تقييداً يؤمن معه من التصحيف ويسلم قارئه من التبديل والتحريف اذ كان أكثر الوهم والغلط الداخل على الناظرين في الصحف انما هو من تصحيفهم لما يقرؤونه أو سهو الوراقين فيما يكتبونه ، وسَمَّيْتُه الجامع لكونه جمع بين الدواء والغذاء واحتوى على الغرض المقصود مع الايجاز والاستقصاء » ٠

في هذا النص الذي أوردناه ـ وان تطاول ـ بيان كاف للمنهج العلمي الدقيق الذي سلكه المؤلف ٠ على أن قراءة الكتاب وتأمله أكثر ايضاحاً لمزاياه وأغراضه. ولابن البيطار كتاب آخر مشهور وهو « المُغْني في الأدوية المفردة » ٠

ومن الكتب المتداولة في هذا الشأن كتاب « المعتمد في الأدوية المفردة » مؤلفه شرقي ، وهو الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول الغساني التركماني صاحب اليمن المتوفى سنة ٦٦٤ هـ/ ١٢٩٥ م استخرجه من كتاب ابن البيطار ومن كتاب ابن جزلة المعروف بالمنهاج ومن كتاب حسن بن ابراهيم التفليسي ومن ابدال الزهراوي وابدال أحمد بن ابراهيم بن أبي خالد المعروف بابن الجزار، كما يذكر مؤلفه ذلك في مقدمته ، وقد حقق وطبع عدة مرات ، ولذلك آثرنا ذكره ٠

ثم جاء في القرن العاشر المؤلف السوري الضرير داوود الأنطاكي وكتب كتابه المشهور « تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب » ٠ عاش في القاهرة وتوفي في مكة عام ١٠٠٨ هـ/ ١٦٠٠ م ٠

وهكذا يستبين ازدهار التأليف في مجال الصيدلة والتحري عن خصائص العقاقير والحشائش الطبية ازدهاراً قل مثيله وهو عنوان فخر للعلماء العرب ٠ وقد أخذ عنهم علماء الغرب حين ترجموا كتبهم الى اللاتينية وهكذا دخلت ألفاظ كثيرة الى اللاتينية المتأخرة على طريق هذه الترجمات بالاضافة الى المعلومات المهمة في هذا الميدان ٠

ان أفضل ما في العلم العربي اعتماد التجربة فهي المحك الناصع والفيصل

القاطع · وهذا ما وجه العلم الانساني وجهة جديدة تجاوزت العلم اليوناني وغيره · ولعل أجمل ما نختم به هذه العجالة قول أبي مروان عبد الملك بن زهر في كتابه التيسير (ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧) :« كل ما ذكرته في كتابي هذا وأثبتّه لا شك أنه سيروم من يتمسف تزييفه بالكلام وأنا أحاكمهم كنت حياً أو ميتاً الى التجربة · فان الكلام يدخله الصدق والكذب . والحُجج منها ما هو برهان ومنها ما هو اقناع ومنها ما هو سفسطة ومنها ما هو تخيل · والبرهان هو ميزان حق في الحجج · لكن كثيراً ما تدخل فيه أقوال اما جدلية اقناعية واما سفسطة واما أقوال تخيّلية · وليس يفرّق بين الأقوال الا البصير بعلم المنطق وخاصة ان كان بصيراً بعلم الطب فحينئذ يمكنه أن يميز الحق من الباطل فيما يكون له بالطب مُلمّق · وكثيراً ما قد يُموّه عليه من شأنه اللجاجة · والتجربة وحدها هي التي تثبت الحقائق وتذهب البواطل» ·

د· عبد الكريم اليافي



★ ★ ★

□ الحواشي :

١ ـ زرشك هو باللاتينية

berberis vulgaris

من فصيلة البرباريسيات

berberidaceae

وهو بالفرنسية

vinettier, épine-vinette

وبالانكليزية

pipperidge, berberry, barberry

ويقال له انبرباريس واثرار

٢ ـ لحية التيس هو باللاتينية

tragopogon pratensis

ومعناها لحية التيس ترجمة عن العربية

وهو من الفصيلة المركبة Compositae

وهو بالفرنسية

salsifis des prés, barbe de bouc

وبالانكليزية

yellow goat's beard

له جذور تطبخ وتؤكل

محاضرة في مغزى
الهجرة النبوية

رضا صافي

ايها السادة الكرام :

السلام عليكم وأسعد الله مساءكم :

وبعد . فقد ساءلت نفسي – حين دعيت الى المشاركة في هذا الحفل الكريم –: لماذا نحتفل باحياء ذكرى الهجرة النبوية ، على صاحبها أفضل صلاة وأتم تسليم؟؟ ورحت أفكر في الجواب الصحيح أو المقنع ، على الأقل . فذكرت أن أساتذتنا في دروس الرياضيات ، يرحمهم الله ، كانوا يلقنوننا بعض الطرق في حل المسائل الهندسية ، ومنها أن نفرض المسألة المراد حلها معكوسة ، ثم نبرهن أن العكس يناقض احدى النظريات أو القواعد الهندسية الثابتة ، وبذلك نتوصل الى اثبات صحتها . فألفيتني مسوقاً الى اصطناع تلك الطريقة في الاجابة عن السؤال الذي طرحته على نفسي ، فقلت :

ان الهجرة حادث تاريخي ثابت ، أدت اليه أسباب معينة معروفة ، ونتجت عنه نتائج معينة معروفة أيضاً . فلو افترضنا أن هذه الهجرة لم تقع في التاريخ ، إما لانعدام أسبابها وإما لنجاح الموانع التي قامت للحيلولة دونها ، فما عسى أن يؤثر ذلك في اتجاه التاريخ الاسلامي والعربي حين ذاك ؟؟

معروف أن الهجرة النبوية وقعت بعد ثلاث عشرة سنة من البعثة ، وهذا يعني أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يهاجر الا بعد أن يئس يأساً قاطعاً من دفع الأسباب التي

حملتــه على الهجرة ، وبعــد أن استنفد كــل وسيلة لهداية سادات قريش وزعمائها فلم يفلح. وعلى هذا فان افتراض انعدام أسباب الهجرة غير معقول ولا يصح أن يبنى عليه أي بحث ، ولا سيما والرسول نفسه يقرر هــذه الحقيقة ،عنــد خروجه مــن مكــة ، بوقوفه على نشز واتجاهه الى البيت الحرام قائلاً : « والله انك لأحب أرض الله اليّ ، وانك لأحب أرض الله الى الله ، ولولا أن أهلك أخرجوني ما خرجت منــك » .

لنــدع هذا الافتراض ، اذن ، ولنتصور قريشاً نجحت في منعه من الهجرة ، بحبسه أو قتله ، فماذا كانت تكون النتــائج يا ترى ؟؟

أما في مكة ، فقد كان عدد المسلمين من القلــة بحيث لم يكن عسيراً على قريش أن تقضي عليهم بفتنة مــن تستطيع فتنته وإبادة مــن يؤثر الاستمساك بدينــه والحرص على عقيدته . وأما في يثرب فقد كان عددهم أقل من أن يستطيع الثبات أمام مكر اليهود وكيد الخصوم مــن قومهم الذين لم يدخل الايمان قلوبهم بــل هم نافقوا نفاقاً حتى بعــد هجرة الرسول وبعد أن قويت شوكة الاسلام في بلدهم . ومن هذا نستنتج أن اخفاق الهجرة كان معناه القضاء على الاسلام في مهده ، واذا شئنا أن لا نكون مغالين في حكمنا ، قلنــا : ان الدعوة التي جاء بهــا محمد عليه السلام وسلخ ثلاثة عشر عاماً في بثها ونشرها في مكة ، ثم في القاء شعاع منها على مدينة يثرب ، كان لا بــد لهــا من أن تترك بعض الأثر في تلك البيئة ، ولكنه أثر محدود وضئيل ومعرّض للعبث والتشويه . فالدين لم يكن قد اكتمل ، والتشريع الذي تمّ بعد الهجرة وتنظيم الحياة في كل وجوهها ومظاهرها لم يكن قــد بدىء بهما حتى تاريخ الهجــرة .

فالهجــرة ، اذن ، هي التي ثبّتت دعائم الإسلام وأتاحت له أن ينتشر في أقطار الأرض ، ويعم الكون مــن أقصاه الى أقصاه . فكــل مسلم في هذا الكون الفسيح مخلص لاسلامه معتز بالانتماء اليه معتبر أنه نعمة منّ الله بها عليه ، جدير بأن يذكر أنه لولا الهجرة ما كان مسلماً ولا فاز بهذه النعمة ، وحريّ ، بعــد ذلك ، أن يعطي ذكراها ما تستحقه من تقديس واعظــام .

ولنتصور قريشاً ، مرة أخرى ، نجحت في منع الرسول مــن الهجرة ، فماذا كانت تكون النتائج بالنسبة للأمة العربية يا ترى ؟؟.

ليس من شك في أن ذلك كان يقضي على كل الأحداث التاريخية التي نتجت عن الهجرة، فلا سرايا الرسول كانت تقع ولا غزواته ، ولا عهد الحديبية كان يحدث ولا فتح مكة ، ولا دخول قريش في دين الله كان يتم ولا توحيد الجزيرة العربية . وأخيراً لو أن قريشاً نجحت في منع الرسول من الهجرة لحالت بنجاحها هذا دون ذلك الفتح العربي الباهر ، الذي تزعمته فيما بعد وحملت ألويته وقادت جحافله . ومعنى ذلك أن هذا الوطن العربي الكبير ، الممتد من سيف بحر الظلمات الى شواطىء الخليج العربي ومن سفوح طوروس الى مياه المحيط الهندي ، ما كان يكون وطناً عربياً لولا الهجرة، ولكان هذا الوطن اقتصر على ما يعف عنه الفرس والروم ، والأحباش أيضاً ، من شبه الجزيرة العربية، ولكانت الأمة العربية اليوم ، اذا أبقت عليها أحداث الزمن وتقلبات الأيام ، بقايا قبائل بادية متوحشة نافرة ، كالهنود الحمر في أمريكا ، أو كقبائل الغجر المتفرقة في شتى أقطار الأرض .

فكل عربي في هذا الكون العربي الفسيح اليوم ، مخلص لعروبته معتز بالانتماء اليها فخور بأمجادها ، جدير بأن يذكر أنه لولا الهجرة لم يكن عربياً ، وحري ، بعد ذلك ، أن يعطي ذكراها ما تستحقه من تقديس واعظام .

ولنتصور قريشاً ، مرة ثالثة ، نجحت في منع الرسول من الهجرة ، وحالت بذلك دون انتشار الاسلام والعروبة في أقطار الأرض ،فماذا كانت تكون النتائج بالنسبة للحضارة العالمية يا ترى ؟؟

المعروف الثابت أن شعلة الثقافة ، اذ ذاك، كانت تتنازعها هوج الرياح ، وأن منار الحضارة الانسانية والعالمية كان مهدداً بالخبو والانطفاء ، وأنه لم يكن لهذا ولا لتلك من ملجأ الا في أمة فتية ناهضة متوقدة الذهن مفتولة السواعد . ولم تكن هذه الشروط متحققة في أمتي الفرس والروم اللتين كانتا تتنازعان السيطرة على العالم في ذلك الحين ، ولكن اسلام العرب واتحادهم جميعاً تحت لواء هاديهم وأصحابه من بعده ، ونهضتهم تلك النهضة الجبارة ، كل ذلك جعل منهم الأمة المؤهلة لحماية شعلة الثقافة من عصف تلك الرياح الهوج ، وصون منار الحضارة الانسانية من أن ينطفىء وينهار .

ولقد قامت الأمة العربية بهذه المهمة على أتم وجه ، فحفظت تراث الانسانية ورعته ، وغذته بفيض عقولها ونمته، وقطعت به أشواطاً بعيدة في مضمار التقدم والارتقاء لم يكن متاحاً

لغيرها أن تقطعها في تلك الحقبة من الزمان ،ثم أسلمته الى من وليها من الأمم ، تراثاً قيّماً ما تزال آثاره باديــة في الحضارة العالمية حتى يومنا هــذا ، لا يستطيع نكرانهــا أو الحط من قيمتها الا شعوبي يأكل الحقد شغاف قلبه،أو جاهل مخدوع أضله التقليد الأعمى أو بهره البهرج الزائف •

فكل مثقف ومتحضـر في هــذا الكون الفسيح ، مخلص للثقافة الصحيحة والحضارة الحق ، معتز بالاتصاف بهما ، جدير بأن يذكرأنه لولا الهجرة المحمدية وما أنتجته من انتشار العروبة والاسلام لم يكن مثقفاً ولا متحضراً ،أو أن ثقافته وحضارته لم تكونا في مستواهما الحالي ، على الأقل ، وحري ، بعد ذلك ، أن يعطي ذكراها ما تستحقه من تقدير واحترام •

ايهــا الســادة :

أتراني أجبت عن السؤال الذي طرحته على نفسي الاجابة الصحيحة أو المعقولة على الأقل؟؟ أمّا أنا فأزعم أن قد فعلت • وهذا ما يحفزني على أن أقول لصديقي المثقف المتحضر من غير العرب والمسلمين : مهلاً يا صديقي ولا تتهمني بالتعصب الديني أو العرقي لاحتفــالي بهــذه الذكرى ، فان لك منها نصيباً وافياً ، ومن حق الوفاء عليك أن تشاركني الاحتفــال بهــا • وأن أقول لأخي العربي غير المسلم: مهلاً يا أخي العربي ولا ترمني بالتعصب الديني لاحتفالي بهــذه الذكرى ، فان لك منها – كعربي أسهم أجداده في بنـاء حضارة أمتهــم – النصيب الأوفى ، وجدير بك أن تشاركني الاحتفال بها• وأن أقــول لأخي المسلم ، أيا كان موطنه أو لسانه : مهلاً يا أخي ولا تقذفني بالعنصرية ،فأنت لولا الهجــرة المحمــدية ما أدري كيف كنت تكون اليوم ، فمن شكر النعمة عليك أن تشاركني الاحتفال بذكراها • وأن أقول لأخي العربي المسلم المثقف المتحضر : مهــلاً يا أخي ولا تلمزني بالرجعية والجمود لاحتفالي بهــذه الذكرى فان لك فيها كــل الفخر كعربي مسلم مثقف متحضر، وان لها عليك كل الفضل كعربي مسلم مثقف متحضر أيضــاً ، فهلم اليّ ، أوادعني اليك ، نتعاون على احيائها والاستفادة مــن مغزاها وايفائها ما تستحقه من تقديس واعظــام •

أراك يا أخي العربي – مسلماً وغير مسلم– تحتفل بذكريات لا تربطك بهــا الا رابطة الاعجاب بهــا أو بأهلها ، وتزعم لي أن الحق يقضي علينــا بأن نعرف الفضل لذويه ، وأن لا تنكر أمجاد غيرنا من الأمم ، وأن لا نبخس الناس أشياءهم ••• وأنا أشاركك هــذا كله يا أخي ••• ولكنني أسأل ضميرك الحي :هــل يقضي علينا الحق أن نزدري فضل أمتنا

لنعرف الفضل للآخرين ؟ وأن ننكر أمجادنا أو تتنكر لها في سبيل الاعتراف بأمجاد الآخرين ؟ وأن نبخس تاريخنا حقه لئلا نبخس الناس أشياءهم ؟؟ وهل أجدى على الانسانية أن نخدمها حيارى مائعين قد بتّ ما بيننا وبين ماضينا بارادتنا ولم نستطع أن نتمثل وضع غيرنا من الأمم لأن طبيعة الحياة تأبى ذلك ، من أن نخدمها أمة واعية متماسكة تستطيع أن تسهم في ميدان النضال بسهم وأن تدلي ، في مجال الحجة والمقال ، برأي ؟؟ لا تقل لي : ذلك غير ممكن لأننا ، اليوم ، أمة متفسخة متنابذة . فأقول لك : ان هذا الجواب دليل على الكسل وعدم الثقة بالنفس ، رغم كل مظاهر النشاط التي تبديها . فالمعول الذي تحاول أن تهدم به مجتمعك المتفسخ البالي ، كما تزعم ، يكون أجدى وأنفع لو نفضت به ما تراكم على تراثك القومي العظيم من جهالة وظلم وشعوبية ، والمطمر الذي تحمله لتقوّم به بناء مجتمعك الحديث ، يكون أفعل وأكثر نفعاً لو استعملته في احياء ذلك التراث وتنقيته وتسويته واقامة مجتمعك الحديث على أسسه الراسخة . ولا عليك ، مع ذلك ، أن تستعير لبنائك الحديث لبنة أو بضع لبنات لا تجد ما يقوم مقامها في تراثك ، شريطة أن تنحتها وتسويها حتى تلائم مجموع بنائك الحديث وتجانسه ، والا كانت كالرقعة في الثوب ، لا فقراً سترت ولا ذوقاً أرضت . ولا يشفع لها أن تكون من ديباج ، فانما هي رقعة مهما زوقت لها من أسماء .

قد تقول لي : ان تراثنا قائم على الدين ، والأديان روحية تدعو الى التواكل وتعتمد على المعجزات وتؤمن بالمغيبات ، وهذا ما لا يتلاءم مع تطورات الحضارة وما آلت اليه في القرن العشرين ...

وأنا أقول لك : ليس الاسلام كما يزعم لك الحاقدون الموتورون ، بل الطامعون الشرهون . وهذه حادثة الهجرة ، وحدها ، فادرسها دراسة صحيحة تخرج منها بالدليل القاطع على ما أقول .

لعلك لا تنكر أن محمداً عليه الصلاة والسلام كان يثق كل الثقة بوعد ربه أنه منجيه ومبلغه مأمنه ، وأنه لم يطمئن (أبا بكر) وهما في الغار جزافاً حين قال له : « لا تحزن ان الله معنا » . وحين سأله : « يا أبا بكر ! ما ظنك باثنين الله ثالثهما ؟؟ » . أجل انه لم يقل ذلك جزافاً بل هو كان مؤمناً به كل الايمان .

اذا كنت لا تنكر هذا ، فهات قل لي كيف أعدّ الرسول، نفسه ، العدة لهذه الهجرة وكيف نفذها وكيف احتاط لنفسه وللمؤمنين بكل ما يقتضيه العزم والتدبير ويوجبه الحزم وحسن التقدير ؟؟ ألم يأمر أتباعه بالهجرة على خفية ، وأن يهاجروا فرادى أو في جماعات صغيرة ، لئلا يلفتوا انتباه خصومهم اليهم اذا ما خرجوا جماعة واحدة ، فيحولوا دون بغيتهم أو يبيدوهم جملة اذا أمكنتهم منهم فرصة وهم مجتمعون ؟؟ ألم يكتم موعد هجرته حتى من صديقه وصدّيقه ورفيقه في رحلته (أبي بكر) ولم يكشف له عنه الا ساعة عزم على الرحيل؟؟ ألم يأمر (علياً) أن ينام في فراشه مرتدياً برده الأخضر ليوهم محاصريه ومريدي قتله أنه ما يزال في قبضتهم ، ان كانوا ينظرون من الثقوب والخصاص فيرون في فراشه شخصاً مرتدياً برده المعروف فيحسبونه اياه ؟؟ ألم يعمد الى تضليل مطارديه ، بتنكبه طريق (يثرب) القاصد في شمال مكة ولجوئه الى (غار ثور) في أقصى جنوبها ؟؟ ألم يأمر راعي أغنام أبي بكر ، الذي كان يروح على الغار بغنمه ، بأن يقتفي بالغنم آثار أقدام عبدالله بن أبي بكر منصرفة من الغار ليطمس تلك الآثار ؟؟ ألم يمكث في الغار ثلاثة أيام حتى استيقن من يأس مطارديه منه ورجح خلو الطريق منهم وامكان نجاته من مطاردتهم ؟؟ ألم يطلب الى دليله أن يسلك به الى (يثرب) طريقاً غير مألوف ، مبالغة منه في الحذر والحيطة ؟؟ فعلام فعل ذلك كله وهو ، كما أسلفت ، واثق من وعد ربه له بالنجاة وبلوغ مأمنه ؟؟ ألم يكن من المنتظر أن يخرج تحت سمع قريش وبصرها متوكلاً على الله ، اذا كان التوكل كما يريد البعض أن يفسره ؟؟.

لقد أجاب النبي نفسه عن هذا السؤال حين أتاه أعرابي قائلاً : « يا رسول الله ! اني لتدركني الصلاة وأنا في الفلاة ، أفأعقل بعيري كيلا يشرد وأصلي، أم أدعه متوكلاً على الله؟؟» فأجابه ، عليه السلام : « بل اعقل وتوكل » . هذا هو دستور العمل الدنيوي في الاسلام أيها الشباب ، ملخصاً بكلمتين : (اعقل وتوكل) . أجل : خذ للأمور أهبتها ثم توكل على الله . فحذار مما يدسه عليكم خصومه اذ يصورونه دين تواكل وتسليم أعمى .

والثانية يا شباب ! هي فرية الاعتماد على المعجزات . أفلا ترون أنه كان ينتظر من النبي أن يسأل ربه أن يكفيه مشقة رحلة الهجرة فينقله بمعجزة من مكة الى المدينة ، وربه قادر على ذلك ، ولا سيما أن موضوع هذه المعجزة نبيّه ورسوله ، وفيها نجاته أولاً وتوفير هذه المشقات عليه ثانياً وتوكيد لنبوته عند من لا يؤمنون الا بالمعجزات والخوارق من ناحية ثالثة . فعلام لم يسأل ربه هذه المعجزة ، وعلام فعل كل ما فعل من أسباب الحيطة والحذر ؟؟

لقد أجاب الله سبحانه عـن هذا السؤال، في محكم كتابه ، حين اشترط المشركون على النبي لايمانهـم برسالته أن يأتيهـم بالمعجزات والخوارق ، فأوحى اليه : « قـل سبحان ربي هل كنت الا بشراً رسولا » • ثم أجاب الرسول، عليه السلام ، عن مثله في غزوة (تبوك) حين اشتد العطش بالجيش لفقدان الماء ، وأوجس المسلمون خيفة من سوء المصير ، حتى جادتهم السماء بمطر روّاهم وأنقـذ حياتهم ، فقـال بعضهم للرسول : « انهـا لمعجزة ! » وأجابه الرسول : « انها لسحابة مارة » • ومثلهـا حين كسفت الشمس يوم وفاة ولـده الوحيد (ابراهيم) ، فقـال ناس : « انهـا المعجزة ، فالشمس انما كسفت لموت ابن النبي » وقال لهم النبي : « ان الشمس والقمر آيتان مـن آيات الله ، لا تخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله بالصلاة» •

ذلكم هو شأن المعجزة في الاسلام يا شباب ! فحذار مما يستهويكم به المشعوذون والمخرفون •

والثالثة يا شـباب ! هي فرية الايمـان بالمغيبات • فاذا أريد بالمغيبات ما بعد الموت من نشر وحشر وثواب وعقاب وما الى ذلك ، فنعم • على أن هذا الايمان ناشىء عما أخبرنا به الله على لسان نبيـه الصادق الأمـين الذي لا ينطق عـن الهـوى • وذلك لأن العقـل البشري ، مهما سما وارتقى ، لا يستطيع أن يتجاوز معرفته حدود هذا العالم المادي • أما اذا أريد بها معرفة الماضي والحاضر والمستقبل في الحيـاة الدنيا ، فلا ولا • وحجتنا في ذلك القرآن الكريم ، فان فيـه آيات صريحة تنفي معرفة الانسان الغيب : « قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً الا ما شاء الله ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت مـن الخـير ومـا مسني السـوء ••• » و « قل لا أقول لكم عندي خزائـن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقـول لكم إنّي مَلَك ، إن أتّبع إلا ما يوحى اليّ، قـل هـل يستوي الأعمى والبصير أفـلا تتفكرون » •••

أجل يا شباب العرب ! أفلا تتفكرون ؟؟ ان الرسول نفسه لا يعلم الغيب ، وانه يتّبع ما يوحى اليه ، واذن فان كل ما يلوح أنه من الغيب فيما أثر وصحّ عنـه ليس الا وحيـاً تنزّل عليـه • فحـذار مما يفتريه الخصوم الحاقدون ، ولا يخدعنكم ما يهرف به المنجمون الدجالون والعرافون الخراصون •

ايهـا السـادة :

ان الهجرة النبوية هي أروع حادثـة في تاريخ الاسلام والعرب ، ولا أغالي . ولقـد كـان السابقون الأولون الى الاسلام ، مـن العـرب ، يدركون معنـاها تمـام الادراك ، ويفهمون مغزاها حـق الفهـم ، ولم يكونوا جاهلين أن في تاريخ الاسلام حوادث رائعـة حاسمة جديرة بأن تعتبر مبدأ للتاريخ الاسلامي ، فهناك (فتـح مكـة) الذي أدى الى دخـول العرب – في دين الله أفواجاً – ، وهناك (حجة الوداع) التي أكمل الله فيها للعرب دينهم وأتم عليهم نعمته حين رضي لهم الإسلام دينا ، بل هناك (صلح الحديبية) ، وهو الحدث السياسي الرائـع الذي كان أول الدرب الى (الفتـح) وحجة الوداع . ولكن هذه الأحداث كلهـا ما كانت تكون لولا (الهجـرة) فهي ، اذن ، الأولى بأن تكون مبـدأ للتاريخ الاسلامي . وهذا ما أجمعوا عليـه . وها نحـن نحتفل بذكراها كل عام .

على أني أخشى أن يكون احتفالنا مجرد كلام ننمقه وشعر نزوقه ، وأن لا يكون لنـا من هذه الذكرى الجليلة عظة ، ولا من مغازيها عبرة ، ولا من معانيها فائدة . فالرسول عليه السلام لم يهـاجر من بلده ليخلد الى الراحة وينعـم بالدعة ، بل هو هاجر ليعمل على نشر الدعوة التي اختصـه الله بنشرها ، فواجـه الصعاب ولاقى الأهوال حتى تم له تحقيـق ما بعثـه الله لتحقيقه .

أفلسنا جديرين بأن نتخذ مـن هـذه الذكرى حافزاً على العمل لبنـاء حياة كريمة نحن بها خلقاء ، واقامة مجتمع حديث نحن به جديرون وعلى اقامته قادرون ؟؟ ولقد قلت ، آنفـاً ، لشبابنـا الذين يدعون العمـل على اقامة هذا المجتمع الحديث : أن لا ضير عليهم في أن يستعيروا لبنائهم الحديث لبنات لا يجدون في تراثهم القومي ما يقوم مقامها ... وخشية أن يفهم هـذا القول على غير حقيقته أو يقع خطأ فيستعيروا ما لا تصح فيه الاستعارة ولا يجوز التقليد ، أحببت أن نستفيد من حادثة هي مـن نتائـج الهجـرة . أحببت أن نعود الى غزوة (الأحزاب) ، يوم ألّب اليهود قريشاً وغطفـان على حرب النبي في دار هجـرته ، واستشار النبي أصحابه في الخطة التي يواجهون بهـا الغازين ، فأشار (سلمان الفارسي) بحفر خندق حول المدينة يتعذر على المهاجمين اقتحامه . فما يتردد الرسول في قبـول المشورة ، ويأمر أصحابه بالشروع فوراً في حفر الخندق ، ويروح يشاركهم العمل في الحفر ، تشجيعاً لهم وحفزاً لهممهم ، حتى ينجزوه في أقصر مدة ، ما يمنعه من ذلك أن هذه الطريقة الدفاعية في الحرب

أعجمية لا عهد للعرب بهـا . ذلك أنها لا تمس عقيدة ولا تناقض خلقاً عربياً أصيلاً ، بل لعلها تدخل في عموم الأمر الإلهي : « وأعـدوا لهم ما استطعتم من قوة ... » . بينما نحن نعرف أنه كان يقول لأصحابه ، اذ يقومون تعظيماً له حـين يقبل عليهم : « لا تقوموا كما تقوم الأعاجم ، يعظم بعضهم بعضـاً » . ذلك أن هـذه الطريقة في السلوك أعجميـة لا يسيغها الخلق العربي الأصـيل .

أيهـا السـادة :

لعلنا نجد في هذا المثال الواحد من حياة الرسول الحافلة بالأمثلة والدروس ، ما ينـير سبيلنا ويسدد خطانا في حياتنا الحاضرة . فنحن قد أعطينا الغرب أيام كنا — نملك — ، فماذا علينا لو أخذنا منه اليوم ونحن — نحتاج — ؟؟ وقد علمنا هادينا ما نأخذ وكيف نأخذ : نأخذ ما لا يمس عقيـدة ولا يناقض خلقاً عربيـاً أصيلاً ، نأخذ (الخندق) بكل ما يعنيه مـن أسلوب حرب ووسيلة دفاع ، وما يرمز اليه من آلة عمل وطرق انتاج . نأخذ ما يسمونه اليـوم (تكنولوجيـا) بكل فروعهـا وشتى أنواعها ومختلف ألوانها . على أن لا نأخذها — زبائن مستهلكين — ولا عمالاً في — ورشات — تحويل أو تجميع ، فهذا معناه (تبعيـة عمياء) وهي الشكل الجديد للاستعمار . بـل نأخذها صناعة كاملة منتجـة تديرها أيدينا ، وهي قادرة ، وتسيّرها عقولنا ، وهي وفـيرة — يعرفها الغرب فيغريها بالهجرة اليه بما يوفره لها من وسائل بحث وميادين عمل ، لا حبـاً بهـا ، بل استغلالاً لكفاءاتها وتخلية لأوطانها منها — وتمولها ثرواتنا الطائلة ، وتغذيها أرضنا الطيبة الواسعة بما تختزنه من الفلذ المعدنية الثمينة والثروات الطبيعية الهائلة التي يتمنى اليابانيون لو أن لهم جزءاً ضئيـلاً منهـا .

وعلى ذكر اليابانيين ، أجدني مسوقاً الى مقارنة بيننا وبينهم — لما يجمعنا من الانتساب الى الشرق المحروم من موهبة الخلق والابداع فيما يزعمه الغربيون — فـلا أراهم يفوقوننا ذكاءً ولا يبذوننا قـدرة على العمل ولا كانوا في مطلـع نهضتهـم أوفر ثراءً منـا الآن . ولكنهم كانوا أمة واحدة تجمعها دولة واحدة تظلها راية واحدة . بينما نرى مع بالغ الأسى والأسف ، مـن حال أمتنا الواحدة اليوم ، ما أستعفيكم من شرحه وتفصيله فهو ظاهر لكل عين غني عن أي شرح ، ولكني أسألكم : ألا ترون معي أن الوحـدة العربيـة الشاملة هي الشرط الأول اللازم اللازب لنجاح أمتنا اليوم، بل لنجاتهـا ؟؟؟ ففيها تتلاقح العقول وتتضافر

السواعد وتتكامل ثروات الأرض وخزائنها الدفينة وتتلاحم الطاقات لمصارعة الأعداء المتربصين ومنافسة الأقوياء المستغلين ...وعندئذ يفرح المؤمنون بنصر الله .

وبحسبي هذه الاشارة ، فاني لأخشى أن يقودني الاسهاب الى تخوم - السياسة - وما أنا منها في شيء . ولأعد الى وصل ما انقطع من حديث الأخذ عن الغرب، وأحسبني فرغت من حديث فنون الحرب وشؤون الصناعة والانتاج.وأشرفت على نظم الحكم والادارة وأنماط الحياة الاجتماعية ، وهذه كلها كان لنا منها مبادىء ونظم ونظريات وتطبيقات كانت كافية وافية لأزمانها ، ولكن طبيعة التغير والتطور التي تحكمها تبعاً لتغير الظروف وتقدم العلوم والفنون ، تجعلنا بحاجة الى اعادة النظر فيها والى الأخذ عن الغرب ما نحتاجه منها . وهنا أعود الى ما سميته آنفاً - نحتاً وتسوية - حتى يلائم الجديد المستعار ما لنا من قديم التراث ، ولا يبقى كالرقعة في الثوب ولو كانت من ديباج .

وتبقى الأخلاق والمثل العليا وما اليها من أنماط السلوك ، وهذه من مميزات الأمم الفارقة ، وخصائصها الخلقية التي تستعصي على الاستعارة والتقليد . وان لنا منها كنوزاً تنتظر من يزيل عنها ركام الجهل والتشويه والتزييف والتحريف ، ويومئذ لا نحتاج الى استعارة شيء منها أو تقليده .

فالله نسأل أن يوفق العاملين منا في هذا السبيل ، وأن يهدينا واياهم الصراط المستقيم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

رضا صافي
حمص

* * *

الزمان والفناء في الشعر الجاهلي

عبدالإله نبهان

لا وجود الا بالزمان ، والزمان سر التناهي
فكل وجود لفناء ، ولكن الفناء تحقق الامكان
وكل تحقق فعل ، والفعل هو الخلق ،
فالتناهي اذن خلاق

الزمان الوجودي
١٥٣

من المعلوم أنه لم تكن للعرب في جاهليتهم فلسفة نظرية مجردة مسطورة، وكل ما نعرفه عن ذلك بعض الأراء العابرة التي لا تشكل بالنسبة الينا ارثا تراثيا هاماكايمانهم بالدهر واتخاذهم الأوثان واسطة تقربهم الى الله زلفى ، أما عن نظريات لهم متكاملة ومجردة حول الموت والحياة والزمان والأخلاق والسياسة فلا أثر لها فيما وصل الينا · ولكن أيعني ذلك أنهم لم تكن لهم مواقف وآراء في هذه المسائل ؟ ·

الجواب : بلى ، كانت لهم مواقف ولكن لم يعبروا عنها على نحو نظري مجرد ،وانما عبّر عنها شعراؤهم بأساليبهم التصويرية ،ونفذوا من خلال تصويرهم الى التعبير عن دقيق المجردات الذهنية واللمحات الروحية والأحاسيس الانسانية في نزعاتها المتناقضة المتصارعة · وان تتبّع مظاهر التعبير عن الزمان والاحساس به في شعرهم ليمتعنا بسبر وجداني عميق رائع عاش العربي مشدوداً اليه ·

ومن الطريف أن ترتبط فكرة الزمان بالموت والفناء ، وليس هذا غريباً فالموت نهاية ولولا الاحساس بالنهاية لما كان هناك احساس ووعي بشيء اسمه الزمان(١) ·

والزمان فكرة مجردة ، اختلف أصحاب الحدود في حده(٢) ، ومن أمثلة حدودهم قول أبي العلاء المعري : « الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات ، وهو في ذلك ضد المكان لأن أقل جزء منه لايمكن أن يشتمل على شيء كما تشتمل عليه الظروف »(٣) واختلف المحدثون في تحديد الزمان وقسموه الى زمان ذاتي وجودي ، وزمان فيزيائي ، وزمان فسيولوجي وزمان مطلق وآخر نسبي(٤) وهذه أمور أشرنا اليها ولا تهمنا كثيراً في ذاتها الا من حيث تعبير الجاهليين عنها بأساليبهم ،فهم لم يبحثوا في ماهية كل زمن من هذه الأزمنة ولم يحاولوا وضع حد أو تعريف وانما صوروا احساسهم الانساني بالزمان ، بنهر الحياة المتدفق الذي لا تشغل حياة الانسان الفرد في عبابه أكثر مما تشغله لمعة برق خاطفة في كبد السماء . فأين تبرز تجليات التعبير عن الزمان والموت ؟

في مطلع أكثر القصائد الجاهلية يقف الشاعر على الأطلال ، يبكي .. يندب .. ينسى الحاضر .. لينتقل بخياله الى الماضي . الماضي المليء بالحياة والحب ، الذي عفا الا ذكرياته ، والشباب الذي ذهب الا بقايا أخباره .. وكذلك هذه الديار التي كانت مسرحاً للسعادة عفت وغشيتها الرمال ثم غسلتها السيول ثم سفتها السوافي واختلفت عليها الفصول . انها تصارع الزمان .. تقاوم الفناء ، تستعصي على الدفن .. كذلك هذا الشاعر الذي عاش حتى سئم الحياة .. لايزال طوداً راسخاً يقاوم ويقاوم على الرغم من تصريحه أنه سئم الحياة .. فالطلل يقاوم الزمن .. والانسان يقاوم الزمن الذي يزحف عليه بالشيخوخة والهرم وعلى الأطلال بالدرس والعفاء .. فالوقوف على الأطلال موقف انساني تجاه شلال الزمن الهادر .. انه تحد لعوامل الفناء ورجوع الى التاريخ الحي في نفس الشاعر .. رجوع الى الشباب الناضر المفعم بالحيوية .. انه سبيل الى لحظات حالمة يقضيها الشاعر في أحلام اليقظة وهو يستعيد ذكرياته البعيدة .. تلك اللحظات التي تمنحه القوة المتجددة والتفاؤل المخصب .. وما أجمل حلم اليقظة .. حلم الذكريات .. الذي صوره زهير بن أبي سلمى في مطلع معلقته بعد أن عرف دار أم أوفى وأخذ يتخيل الظعائن ويرافقهن من موضع الى موضع حتى وضمن عصي الحاضر المتخيم(٥) . وما أروع تصوير عوف بن عطية(٦) لوقوفه في الأطلال وشعوره بنشوة غامرة جعلته يتجاوز الحاضر الى الماضي الزاهر(٧) :

أمن آل ميّ عرفت الديارا	بحيث الشقيق خلاء قفارا(٨)
تبدلت الوحش من أهلها	وكان بها قبلُ حي فسارا
كأن الظباء بها والنعا	ج ألبسن من رازقي شعارا(٩)
وقفت بها أصلا ما تبين	لسائلها القول الا سرارا
كأني اصطبحت عقارية	تصعّد بالمرء صرفا عقارا
سلافة صهباء ماذية	يفضّ المسابئ عنها الجرارا(١٠)

ان التفاعل الحي بين الشاعر والأطلال من خلال احساس عميق بالزمان يتطلب النفاذ الى معنى المعنى أي لا يكفي أن يفهم النص من شروح اللغويين وانما يجب النفاذ من خلال هذه المعاني السائدة الى موقف الشاعر وأحاسيسه الكامنة وراء الموقف الطللي ٠٠ هذا الموقف المرتبط باحساس جمعي ومشاعر عامة تجاه الأطلال(١١) ، ولولا هذه المشاعر العامة الضاربة بأطنابها في وجدان الجماعة لما كان على الشاعر كل شاعر أن يقف على الأطلال. فاذا كان للموقف الطللي جانبه الذاتي فان له أيضاً ما يصله بروح الجماعة ومشاعرها ٠

واذا كان الزمان الذاتي يطول ويقصر اعتبارياً لا فيزيائياً بمعنى أن الاحساس بالزمان يتضاءل في أوقات السرور(١٢) ويغدو ثقيلا ابان الانتظار والهموم ، فان الاحساس بمثل هذا تجلى رائعاً في شعر الجاهليين وعبروا عنه بطرائقهم الفنية المثيرة ٠ فالأسود بن يعفر(١٣) مثلا يعبر عن احساسه بثقل الزمن المقترن بالقلق والخوف والاستسلام على نحو رقيق ومثير، وأرقه يقترن بالهم الكبير والحزن العميق ، فقد زحف اليه العمى ٠٠ كما نهشت أنياب المنية أصحابه آل محرّق وغيرهم ٠٠ فأصبح كمن فقد علائقه بزمنه ٠٠ انه يشعر بالغربة القاتلة ويتساءل عن معنى الحياة ويتمنى الموت :

نام الخليّ وما أحس رقادي ... والهمّ محتضر لدي وسادي
من غير ما سقم ولكن شفّني ... همّ أراه قد أصاب فؤادي
ومن الحوادث لا أبالك أنني ... ضُربت على الأرض بالأسداد(١٤)
لا اهتدي فيها لموضع تلعة ... بين العراق وبين أرض مراد
ولقد علمت سوى الذي نباتني ... أن السبيل سبيل ذي الأعواد(١٥)
ان المنية والحتوف كلاهما ... يوفي المخارم يرقبان سوادي
لن يرضيا مني وفاء رهينة ... من دون نفسي طارفي وتلادي

تأمل هذا الاحساس العميق بمجرى الزمن واقترانه بفكرة النهاية ـ الاحساس الوجودي « الذاتي » بالنهاية ، وانظر كيف يتسرب التعلق بالحياة من خلال الرغبة في الموت على نحو متداخل يلفعه شيء من ضباب وزرقة باهتة وروح استسلام مريبة مبطنة بمشاعر الرفض والتمرد ٠٠ ولن يلبث الشاعر أن ينتقل من الذات الى الجماعات ٠٠ ان الزمن لم ينحت أثلته فقط وانما اجتث أقواماً أكثراً ، تنعموا ما شاء لهم النعيم ولهوا ما حلا لهم اللهو ٠٠ ثم دارت عليهم دورة الفلك فاذا كل ما كانوا فيه هباء في هباء وباطل في باطل:

ماذا أؤمل بعد آل محرّق ... تركوا منازلهم وبعد اياد(١٦)
أهل الخورنق والسدير وبارق ... والقصر ذي الشرفات من سنداد(١٧)
أرضا تخيّرها لدار أبيهم ... كعب بن مامة وابن أم دؤاد(١٨)
جرت الرياح على مكان ديارهم ... فكأنما كانوا على ميعاد

• • • • • • • • •

أين الذين بنوا فطال بناؤهم ... وتمتعوا بالأهل والاولاد
فاذا النعيم وكل ما يلهى به ... يوما يصير الى بلى ونفاد

انــه احساس الروح التي تشعر أنها استنفدت طاقتها علــى البقاء وقدرتها علــى الاستمرار فهي تعزي نفسها وتهيئها لتنتقل الى عالم المجهول ٠٠ الى البلى والنفاذ بعد أن عبت من متع الحياة واستمتعت بنضارة الشباب وملأت دنياها صخباً وحيوية وحركة وهي تعلم أنها نفدت وفي الزمان متسع ٠٠

● واذا كان الزمان فكرة مجردة فان الشاعر الجاهلي كثيراً ما كان ينفذ اليهــا مــن خلال المكان ، وذلك لسبب واضــح وهو الاقتران الذهني بين المجرد والمحسوس بين الزمــان والمكان(١٩) ، فمنظر الثلج في بلد ما يدلك على الفصل الزمني الذي يسود ذلك البلد٠٠ ومن هذا المنطلق نرى في الشعر الجاهلي تعبيراً عن الزمان بألفاظ تدل على المكان وبذلك يغدو طول الليل نجوماً كالقطيع يتابع الرعي وقد غاب عنه الراعي في شعر النابغة(٢٠) :

كليني لهمّ يا أميمــة ناصب ... وليل أقاسيـه بطــيء الكواكب

تطاول حتــى قلت ليس بمنقض ... وليس الذي يرعى النجوم بآيب

ويغدو الليل عند امرىء القيس بعيراً له أعجاز وصدور ، وتثبت النجوم في السماء بأمراس تشدها الى صم الجنادل(٢١) ،ويستكن تحت هذه الصور الحسية التعبير عن طول الليل وشدة الهم ٠ وهنا عند النابغة وعند امرىء القيس يقترن الاحساس بالزمان بالهم والقلق والخوف ٠٠ ويجب الا تخدعنا وألا تصرفنا تلك الصور الحسية المتتابعة سواء عند امرىء القيس أو النابغة أو غيرهما من شعراء الجاهلية عن النفاذ الى ما يمتلج تحتها من انفعالات وأحاسيس عاطفية ذاتية وانسانية شاملة ٠

ان التعبير بالصور الحسية طريقة شعرية لا ترتبط بالسطحية ولا بالسذاجة ، انهــا وثيقة الصلة بروح الانسان وملكة الخيال ٠ وان التسرع في قراءة شعر الجاهليين أو فهمه فقط من خلال شروح اللغويين يفوّت علــى القارىء ادراك الكثير مــن كنوز الأحاسيس والمشاعر والأشــواق التي تمتلج تحت تلــك السطوح وفي أعماق الانسان ٠٠ وأكاد أقول ان هذه الكنوز لا يصل اليها الا من تمرس بقراءة التراث ٠ لذلك نجد الغرباء عــن التراث سواء من العرب أو من غيرهم يقفون عند السطوح لا يجاوزونها(٢٢) ، ثم يطلقون أحكامهم جزافاً يتهمون ويتعالمون وما أجدرهم أن يتهمــوا أفهامهم القاصرة وخواطرهــم الكليلة ٠٠ ولو أنهم قرؤوا قصيدة جاهلية واحدة بروح التعاطف والمودة لشاهدوا عجباً من العجب ولشعروا بانبثــاق طاقات الحيــاة وبروز تناقضاتها وبمعاناة الانسان الأصيلة من خلالها ومن خلال محاولة التعبير عن المعاني الدقيقة والعواطف الكامنة ٠

ومعرض آخر من معارض الشعر الجاهلي يتجلى فيــه الاحساس الزماني مقترنــاً بالموت والذوبان على حافة الفناء ٠٠ وهــذا المعرض هو شعر الرثاء سواء أكان رثاء مــن الشاعر لنفسه وذلك اذا أحس بزحف الموت نحوه ٠٠ أم من الشاعر لعزيز فقده ٠٠٠ ولهول الحدث في نفســه قد يشعر باضطراب نظام الكون والفلك(٢٣) ٠٠ وممــا تجدر الاشارة اليــه أننا لا نزعم ههنــا أن الرثاء الجاهلي بلغ ما بلغه في دالية المعري ٠٠ لا ، فالبون بعيد وشاسع ٠٠ والأمور تقاس وتقدر في أطرها الزمانية والاجتماعية ٠٠ فطرائق

الجاهليين في التعبير أمام الموت تختلف قليلاً أو كثيراً عمن تلاهم ، ولكنها في نفاذها تلامس النفس الانسانية مهما بعد بها العهد ٠٠ تأمل هذين البيتين القديمين(٢٤) :

قالت عميرة ما لرأسك بعدما   نفد الشباب أتى بلون منكر
اعمير ان أباك شيّب رأسه   كرّ الليالي واختلاف الأعصر

فالشاعر ههنا يحس بفعل الزمان وبمدى عمق تغييره للانسان سطحاً وعمقاً ٠٠ ولكن الشاعر اكتفى بالاشارة الى أبرز معالم هذا التغيير من الناحية الحسية فخص الشيب بالذكر ، ولا يعني هذا أنه صرف الذهن عن الأشياء الأخرى ، لكنه بذكره للشيب أوحى بكل ما يمكن أن يقترن به من ضعف ووهن واحساس بقرب النهاية ٠٠ والأمر ما قال نقادنا القدامى ببلاغة الكناية وبان التعريض أشد وقعاً من التصريح وان الاشارة أبلغ من العبارة ٠ ويمكن أن نتأمل عبارة « نفد الزمان » لندرك التصور النسبي للزمان ٠٠ فالزمان لا ينفد ٠٠ ولكن عندما نفد عمر الشاعر أو كاد فقد احساسه بالزمان وامتداده وجعل نهايته مقترنة بنهاية الزمان ٠٠ وكان مقياس الزمن عنده هو وعيه به ولهذه الملابسة جعل الزمان ينفد ٠

وبعض شعراء الجاهلية رفع عقيرته بالسأم من الحياة ومن تتابع الليالي والأيام، لقد مل التكرار وتاق الى التخلص منه ،وكأنه يتعجل النهاية ويتمنى أن يغرق في بحر الأبد استمع الى المستوغر بن ربيعة(٢٥) وهو شاعر قديم عمّر طويلا :

ولقد سئمت من الحياة وطولها   وازددت من عدد السنين مئينا
مئة اتت من بعدها مئتان لي   وازددت من عدد الشهور سنينا
هل ما بقا الا كما قد فاتنا   يوم يكر وليلة تحدونا

وعلى الرغم من ظاهرة الحساب فان القارىء يمكنه أن ينفذ الى مشاعر الملل من الرتابة والتكرار والى استواء الماضي والمستقبل لديه ٠

والزمن لدى الجاهليين كثيراً ما يتخذ دور المفسد فهو في تطاوله وامتداده يفسد الأطلال كما يفسد هيئة الانسان ٠٠ واذا كان صالحاً في مرحلة ما فانه لا يلبث أن يفسد ما أصلحه ، وهذه ظاهرة عامة في أشعارهم وقديمة ، فمما يروى من قديم الشعر قول دويد بن زيد بن نهد :(٢٦)

القى علي الدهر رجلا ويدا
والدهر ما اصلح يوماً افسدا
يصلحه اليوم ويفسده غدا

ويكثر هذا الموقف من الزمان في شعر المعمرين الذين ملوا الحياة ، ولكنهم مع ذلك وفي ثنايا شعرهم يبرز شوقهم وتعلقهم بالحياة بسبب حنينهم الى الشباب ، فكأنهم في حقيقة أمرهم لا يملون الحياة وانما يملون العجز والشيخوخة ٠٠ استمع الى معد يكرب الحميري(٢٧) الذي يغبط الزمان على تجدده الدائم ، بينما شبابه ذهب وانقضى :

أراني كلما أفنيت يوماً   أتاني بعده يوم جديد
يعود شبابه في كل يوم   ويأبى لي شبابي ما يعود

فالشاعر زحف عليه الزمن ، وهو يحس بالألم لأن العجز والشيخوخة تحده وتمنعه من الحياة كما كان أو كما يريد ..

هذا الشعر وما جرى مجراه سواء أكان الشاعر يتخذ موقفاً معيناً من الزمن أو كان يستعين بالزمان لاسباغ ألوان وأصباغ على شعره .. يوحي بثقة وقوة بعمق احساس العربي في جاهليته بالزمن .. وتعبيره في شعره على طريقته عن عمق هذا الاحساس يصور لنا موقف العرب في جاهليتهم من الزمن .. هذا الاحساس وذلك الموقف يشيران الى عمق الوعي بالوجود وشدة الامتلاء بالاحساس بالذات وبتملق العربي بالفعل .. بمعنى أنه يريد أن يفعل وأن يؤثر لذلك يتعلق دائماً بالشباب ولا يكثر ذكر الزمن الا في الأوقات الصعبة .. في ليالي الهموم .. أمام الموت .. عندئذ يبرز شبح الدهر الرهيب متخذاً شتى الصور وقد تكون مفزعة قبيحة كقول شاتم الدهر (٢٨) :

ولما رأيت الدهر وعرا سبيله ... وأبدى لنا وجهاً أزب مجدّعا (٢٩)
وجبهة قرد كالشراك ضئيلة ... وأنفا . ولوّى بالعثانين أخدعا (٣٠)
ذكرت الكرام الذاهبين أولي الندى ... وقلت لعمرو والحسام : الا دعا

ان شدة الاحساس بالزمان لدى الجاهلي يدل دلالة بالغة على الشعور بالوحدة في حياته وعلى ترابط هذه الحياة في جزئياتها في بحر الزمن المديد الذي تعبره ، وعلى توحد الأزمنة الثلاثة في نفسه .. فارتداد الشاعر الى الماضي في شيخوخته يستمد منه نسغ التفاؤل والحيوية هو في حد ذاته رنو الى المستقبل وامتداد بالذات وتحد للزمان .. وكأن الشاعر يستوعب الزمان بامتداده .. هذا الاستيعاب وذلك الشعور الواضح به يدل دلالة بالغة على تماسك النفس ووحدتها .. ولا قيمة لما ذكره العنصريون العرقيون والببغاوات الناطقة بآرائهم في العالم العربي من فروق متخيلة بين الأجناس البشرية ، فان العرب أو من يسمونهم بالساميين فازوا بأجل عبارات الذم والقدح ليرفع مقابل ذلك من قدر من أسموهم بالآريين (٣١) .

ان دراسة النصوص وهي حية ناطقة وصادقة كفيلة بالرد على كل سمادير العرقيين وعلى كل تخرصات أولئك الذين نومهم ابليس (٣٢) فسلبهم ملكة التحليل فيما يتعلق بقومهم ، ووهبهم آيات البلاغة والفصاحة في مديح العرقيين أدعياء الرقي الى الآفاق الانسانية مع أن تفكيرهم لا يجاوز جدران الغرفة التي ينفثون سمومهم منها .. وكل يعمل على شاكلته ..

وبعد فان لكل أمة في كل طور من أطوار حياتها طرائق في التعبير قد تختلف وقد تتفق وكان فن التعبير السائد في الجاهلية هو الشعر . فلا غرابة اذا كان شعرهم مستودع كنوزهم الذي نبحث فيه عن فلسفتهم وعن مواقفهم من الحياة والموت والحب والمعرفة والكمال .. لقد صوروا مواقفهم ونظراتهم تصويراً متلبساً بمواجدهم ومشاعرهم على طرائقهم التعبيرية المطروقة . وسنحاول الالمام بهذه الموضوعات أو بعضها ، وسبر تلك الصور لمحاولة نيل ما تخبىء في أصدافها من أحاسيس وانفعالات ومواقف .

التعليقـــات :

١ ـ الاقتباس من فكرة « توماس مان » الألمـــاني • انظر كتاب قصة الزمن لحمدي مصطفى حرب ص : ٧٤٥ •

٢ ـ انظر كتاب المواقف في علم الكلام لعضد الدين الايجي ص ٢٧٤ طبعة بيروت : عالم الكتب والكليات للكفوي ٢ : ٣٣١ ، ٤٠٥ ـ ٤ : ٢٢٤ الطبعة الثانية ،وزارة الثقافة بدمشق والتعريفات للجرجاني : ٧٨ طبعة سنة ١٣٢١ بمصر •

٣ ـ رسالة الغفران ص ٤٣٦ بتحقيق الدكتورة بنت الشاطىء الطبعة الخامسة •

٤ ـ انظر الزمان الوجودي للدكتور عبد الرحمن بدوي ١٠٠ وقصة الزمن ٧٣ وما بعدها •

٥ ـ مطلع معلقة زهير بن أبي سلمى •

٦ ـ شاعر من فرسان العرب ، له قصيدتان في المفضليات برقم ٩٤ و ١٢٤ •

٧ ـ الأبيات في المفضليات ، القصيدة : ١٢٤ •

٨ ـ الشقيق : ماء لبني اسيد بن عمرو بن تميم •

٩ ـ الرازقي من الثياب : الرقيق منها وهو اجودهـــا • الشعار : الثوب الذي يلي البدن •

١٠ ـ الصهباء : في لونها بياض لقدمها ، الماذية : السهلة السير في الحلق • يغض : يكسر • المسابىء : الذي يشتري الخمر لشربها •

١١ ـ انظر يوسف اليوسف : مقالات في الشعر الجاهلي ص ١٤٧ وما بعدها • ط وزارة الثقافة بدمشق •

١٢ ـ اشار الى ذلك طرفة بن العبد في معلقته :

• • • • • •

وتقصير يوم الدجن والدجن معجب

ببهكنة تحت الخبـــــاء المعمد

١٣ ـ هو اعشى بني نهشل ، شاعر جاهلي مقدم فصيح فحل، كان ينادم النعمان بن المنذر والقصيدة في المفضليات برقم ٤٤ •

١٤ ـ ضربت عليه الأرض بالأسداد اي سدت عليه • كان اعشى ثم عمي •

١٥ ـ ذو الاعواد : يريد الموت •

١٦ ـ آل محرق : لقب لبعض ملوك العرب • اياد : اسم قبيلة •

١٧ ـ الخورنق والسدير : من اسماء القصور • بارق : ماء بالعراق • سنداد : نهر بين الحيرة والبصرة •

١٨ ـ كعب بن مامة : من اجواد العرب في الجاهلية • ابن ام دؤاد : ابو دؤاد الايادي الشاعر •

١٩ ـ د• عبدالكريم اليافي : دراســات فنيــة في الأدب العربي : ٣٠٤ •

٢٠ ـ ديوانه : ٥٤ بتحقيق الدكتور شكري فيصل •

٢١ ـ انظر معلقة امرىء القيس •

٢٢ ـ من ذلك مثلا ما قاله الباحث الصهيوني س• موريه في كتابه حركات التجديد في موسيقا الشعر العربي ص ١٣٩ ترجمة سعد مصلوح :
« ان الذي يفتقده الشعر العربي هو تسليط الانتباه الى عالم الباطن بدلا من التركيز على العالم الخارجي ، والتجارب الروحية الحية ، والقدرة علـــى استخدام الصور والاستعارات ، والثقافة الواسعة ، والاستخدام السليم للتكتيكات الملائمة ، والقدرة على تطعيم العربية بها » •• الخ وواضح ان الكاتب يتحدث عن الشعر العربي المعاصر ولكن يبدو على كلامه طابع التعميم • واحكامه غير صادقة على كل حال سواء اراد الشعر المعاصر او القديم •

٢٣ ـ انظر ديوان اوس بن حجر قصيدة رقم ٤ • ط دار صادر

٢٤ ـ البيتان لأعصر بن سعد بن قيس عيلان • انظر طبقات فحول الشعراء لابن سلام ص ٣٣ بتحقيق العلامة محمود محمد شاكر • مطبعة المدني •

٢٥ ـ انظر المرجع السابق ص ٣٣ أيضا • وقوله في البيت الأخير : بقا ، لغة طائية في بقي •

٢٦ ـ المرجع السابق : ٣٢ •

٢٧ ـ المرجع السابق ص ٣٨ ـ الحواشي •

٢٨ ـ رسالة الغفران : ٤٢٨ •

٢٩ ـ الأزب : الكثير شعر الوجه والأذنين • والمجدع المقطع، ويراد به هنا التشويه •

٣٠ ـ الشراك : سير النعل على ظهر القدم • المثانين مفرده عثنون وهو اللحية الاخدع : عرق في صفحة العنق •

٣١ ـ انظر د• عبدالرحمن بدوي : الموت والعبقرية ١١٣ الطبعة الثانية ١٩٦٢ •

٣٢ ـ العبارة مقتبسة من المرحوم مصطفى صادق الرافعي •

ماجاء على فعيل من الصّفات

صلاح الدين الزعبلاوي

فعيل في الصفات اما بمعنى الفاعل واما بمعنى المفعول :

فعيل بمعنى الفاعل

اذا كان فعيل بمعنى الفاعل فالأصل أن يكون صفة مشبهة فيصاغ من لازم للدلالة على معنى قائم بالموصوف على جهة الثبوت . والغالب أن يصاغ من (فعُل) بضم العين ، وهو لا يكون الا لازماً ، ككريم من كرُم وجميل من جمُل ونبيل من نبُل ولئيم من لؤم . وقد يصاغ من (فعِل) بكسر العين اذا كان لازماً ، كأسيّ بتشديد الياء من أسيَ وبخيل من بخل وأسيف من أسف ومريض من مرض وبطين من بطن .

وقد يأتي فعيل للفاعل ولا يكون صفة مشبهة فيكون بمعنى المفاعل كالجليس والأكيل والنديم ، بمعنى المجالس والمؤاكل والمنادم . وهذه صفات لا تعمل باتفاق .

وقد يأتي فعيل للفاعل فيكون للمبالغة ، لكنه يصاغ من متعد لايقاع الفعل على جهة التكثير كمليم من علم . وثمة رحيم من رحم ، وقد ذكروا أنه للمبالغة ، كما جاء به ابن يعيش في شرح المفصل (٦/٧١) وأبو البقاء في كلياته (٢/٣٧١) . قال أبو البقاء (كل ما يكون معدولا عن الأصل فهو للمبالغة ، فعلى هذا رحيم ورحوم ، ورحمان أبلغ منهما ، وكل معدول عن راحم) .

وذهب أبو البقاء في موضع آخر من كلياته الى أن (رحيماً) صفة مشبهة من رحُم بالضم معدولا به من رحم بالكسر . وقد جاء ايضاح ذلك في (تحفة العوامل) . قال صاحب التحفة (٦) : (الرحمن الرحيم صفتان مشبهتان مبنيتان من رحم ، كالغضبان من غضب والعليم من علم ، فان قلت الصفة المشبهة لا تبنى الا من لازم فكيف يصح اشتقاقهما من

رحم وهو متعد ، قلنا ان الفعل المتعدي قديجعل لازماً بأن ينقل الى فعُل بضم العين ٠ثم يشتق منه الصفة المشبهة ، وهكذا ها هنا ٠وهذا مطرد في باب المدح والذم ، صرّح به السكاكي ، في قسم الصرف من المفتاح) ٠

ولا ننس على كل حال ، أنه اذا كانت صيغ المبالغة في الأصل لايقاع الفعل على جهة التكثير ، فانها تنظر في دلالتها الى معنى الصفة المشبهة ، لأن فحوى التكثير يجعل منها صفة لازمـــة ٠

وجاء في كتاب (تفسير أسماء الله الحسنى) للزجاج ، حول (العليم) : (العليم والعالم بمعنى واحد ، وفعيل وفاعل يشتركان في كثيرمن الصفات ، قالوا ضريب وضارب ،وعريف وعارف ، وأنشدوا :

أو كلمـــا وردت عكاظ قبيلـــة   بعثـوا الـي عريفهـم يتوسّـم

وحسن الاعادة لاختلاف معنييهما ، لأن العليم فيه صفة زائدة على ما في العالم) ٠

وجاء في كتاب الزينة للشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي ، حول (الرحيم) ، والفرق بينه وبين (الرحمن) ٠ قال أبوحاتم (٢/٢٢) : (وقال المبرد الرحمن الرحيم هو اسم وقع على وزني فعلان وفعيل ، ونظيره في الكلام لهفان ولهيف وندمان ونديم ٠٠٠ قال وفعلان لا يجوز أن يقال الا لله عزوجل ٠ يقال له رحمن ولا يقال لغيره ٠ ورحيم وسميع وعليم يجوز أن ينعت به مخلوق ، يقال مررت برجل سامع سميع وعالم عليم ٠ قال الله عز وجل : وفوق كل ذي علم عليم ٠٠ وقال غيره: الرحمن الذي يرحم المضرور ويقدر على رفع الضر عنه ٠ وانما قيل لله عز وجل رحمن لأنه يملك الرحمة ويقدر على كشف الضر ، ويلجأ اليه برحمته ٠٠ وقيل لله رحيم لأنه رق بالرحمة فكشف الضر ، فلرقته بالرحمة وتعطفه قيل له رحيم) ٠

واعتد للمبالغة ضريب وصريم وعريف ٠ قال أبو عثمان سعيد المعافري السرقسطي في كتابه (الأفعال) : (أما ما كان من الأفعال متعدياً فان الفاعل منه على بناء فاعل ، نحو ضرب يضرب وقتل يقتل وشرب يشرب ، فهوفاعل في كل ذلك) ، وأردف : (وقد جاء منه على فعيل ، كأنهم أرادوا به الصفة اللازمة، لما فيه من معنى التكثير والنسب ، وشبهوه بظريف ونحوه ٠ وذلك قولهم هو ضريب قداح، وصريم للصارم ٠ وأنشد سيبويه لطريف بن تميم العنبري : بعثوا الي عريفهم يتوسم، يريد عارفهم) ٠

واعتد للمبالغة أيضاً : نذير وسميع واليم وشبيه ، عدل بها من منذر ومسمع ومؤلم ومشبه ٠ وجاء الرشيد بمعنى المرشد والبصير بمعنى المبصر والبديع بمعنى المبدع ،والحكيم بمعنى الحاكم وبمعنى المحكم بكسر الكاف ٠

وما جاء من فعيل للمبالغة على كل حال، قليل ٠ فالأصل في فعيل أن يكون صفـــة مشبهة ، وهو مصوغ غالباً من (فَعُلَ) بالضم، ولا يكون هذا الا لازماً ٠ فاذا خرج عن بابه الى المبالغة لايقاع الفعل على جهة التكثير فلابد أن يصاغ من غير اللازم ٠

فعيـل بمعنى المفعـول

أما فعيل بمعنى المفعول فهو يأتي من متعد أبدا ، ولا ياتي من لازم • فقتيل من قـُتل وجريح من جـُرح وذبيح من ذ'بح ، فيكون صفة بمعنى المفعول للاخبار بوقوع الفعل، فيدل على الحدوث دون الثبوت • فقتيل كمقتول بمعنى قـُتل ، وجريح كمجروح بمعنى جـُرح وذبيح كمذبوح بمعنى ذ'بح •

التذكـير والتانيث في فعيل

الأصل في فعيل بمعنى الفاعل أن يؤنث ويذكر ، ومن ذلك الصفة المشبهة على الثبوت، فانها تذكر وتؤنث ، وقد جاء منها ما استوى فيه التذكير والتانيث ، وهو في الغالب على تاويل •

قال ابن سيده في المخصص (١٦/ ١٦٠): (ويقال هنـد قريب مني وكذلك الاثنـان والجمع فيوحد ويذكر ، لأن قولك هي قريب مني : مكانها قريب مني • وبعيد كقريب في الافراد والتذكير ، وقد يجوز قريبة وبعيدة اذا بنيتها على الفعل • واذا أردت قرابـة النسب ولم ترد قرب المكان ذكّرت مع المذكر وأنثت مع المؤنث لا غير) •

وفي الكليات (٤٤٨): (يجوز أن يستوي في قريب وبعيد وقليل وكثير بـين المذكـر والمؤنث لورودها على زنة المصادر التي هي نحو الصهيل والنهيق) •

ويبقى الأصل في فعـل للفاعل هو المطابقة ، فاذا عدلوا بشيء من ذلك عن الأصل ، لم يوجبـوه وانما أجـازوه • وهو متروك للسماع ، على كل حال •

أما فعيل بمعنى المفعول فتحذف تاوه في التانيث كلما ذكر موصوفـه أو علم • فانت تقول : امراة قتيل أو جريح أو ذبيح ، وهذه قتيل أو جريح أو ذبيح من النساء •

قال ابن سيده في المخصص (١٦/ ١٥٢): (واذا كان فعيل بمعنى مفعول لم يدخله الهاء في مؤنثه فالتزم التذكير فرقاً بين ما له الفعل وبين ما الفعل واقع عليه) •

ما جاء على فعيل صفة بمعنى الفاعل والمفعول

جاء (نضيج) من نضج بكسر الضاد كبخيل من بخل ومريض من مرض وحزين من حزن ، فهو فعيل للفاعل لا للمفعول ، ومن حقه أن يؤنث تقول ثمرة أو فاكهة نضيجـة أي ناضجة •

ولكن جاء (نضيج) من أنضجة صفة بمعنى المفعول أيضا، فنضيج هنا بمعنى مـُنضج على صيغة اسم المفعول ، ومن حقه أن يجرد من التاء، تقول أنضج الطاهي الشاة فالشاة نضيج أي منضجة ، على صيغة اسم المفعول •

ومما جاء من (نضيج) للفاعل قول الزمخشري في الأساس (ثمرة يانعة ومونعة : نضيجة ، وقد ينمت وأينعت وزمان ينيع) ٠

ومن ذلك أيضاً قول المتنبي :

ظلت بها تنطوي على كبد نضيجة فوق خلبها يدها

قال ابن سيده في كتابه (شرح مشكل شعر المتنبي/٢٤): (وقد يجوز أن تكون نضيجة صفة للكبد في اللفظ ، ولليد في المعنى، أي على كبد قد نضجت يدها على خلبها من حرارتها وهذا أبلغ ٠ لأنه اذا نضجت اليد وهي موضوعة على الخلب من حر الكبد ،فما الظن في الكبد) ٠

ومما جاء من (نضيج) للمفعول قول صاحب التهذيب (وقد أنضجه الطاهي وهو نضيج منضَج)على صيغة اسم المفعول٠ وقول صاحب اللسان (ومنه حديث لقمان : قريب من نضيج ، بعيد من نيء ، النضيج المطبوخ ،فعيل بمعنى مفعول) ٠

وجاء في المعجم الوسيط (فالطعام ناضج والفاكهة ناضجة ، وهو وهي نضيج) وفي كلامه نظر، اذ اكتفى بنضيج للمفعول ووصف به الطعام والفاكهة ٠ والصحيح أن يقول (والفاكهة ناضجة ونضيجة والشاة منضجة ونضيج) فيثبت بذلك أن (النضيج) قد يكون للفاعل فتلحق به التاء وهو صفة على الثبوت، وقد يكون للمفعول فيجرد من التاء ، وهو صفة على الحدوث ٠

★ ★ ★

ومثل نضيج (عتيق) ٠ تقول (أمة عتيق) اذا حررتها ، وقد تلحقها التاء فتقول (أمة عتيقة) أي محررة ٠ قال ابن سيده في المخصص(١٦/١٥٨) : (وأمة عتيق معتقة ، وقد قيل بالهاء) ٠

فقولك (أمَة عتيق) فعيل بمعنى مفعول٠ تقول أعتقت الأمة أي حررتها فهي عتيق أي معتقة ٠ ففي المصباح (وهو عتِيق : فعِيل بمعنى مفعول ، وجمعه عتقاء) ٠ أما قولك (أمة عتيقة) فصفة مشبهة فعيل بمعنى فاعل من (عتق) بالفتح اذا أصبح حراً ، وهو فعل لازم ٠ تقول (عتق العبد فهو عاتق وعتيق)٠ ففي الصحاح (العتق الحرية وكذلك العتاق بالفتح والعتاقة ، تقول منه عتق العبد يعتق بالكسر عتقاً وعتاقاً وعتاقة فهو عتيق وعاتق) وأردف (وأعتقته أنا) ٠ وفي أدب الكاتب لابن قتيبة (أعتقت العبد فعتق ، ولا يقال عتقته) ٠ وفي النهاية (أعتقت العبد أعتقه عتقاً وعتاقة فهو معتق ، بصيغة اسم المفعول، وأنا معتِق ، بصيغة اسم الفاعل ، وعتق فهو عتيق أي حررته فصار حراً) ٠

★ ★ ★

وجاء (امرأة عقيم وعقيمة) · والأصل أن يكون (امرأة عقيم) من قولك عُقمت المرأة بالبناء للمجهول فهي عقيم أي معقومة ،فعيل بمعنى المفعول · أما (امرأة عقيمة) فهو من قولك عقِمت المرأة بالكسر أو عقُمت بالضم ، وهما فعلان لازمان ، فهي عقيمة ، صفة مشبهة على فعيل بمعنى الفاعل · ولكن ألا يصح أن يحمل (امرأة عقيم) على قولك (امرأة صديق) فيكون عقيم مجرداً من التاء كالصديق المجرد منها ، على فعيل بمعنى الفاعل على غير الأصل ؟

أقول أجاز ذلك سيبويه فقال في الكتاب(٢/٢١٣) : (وقالوا عقيم وعُقُم بضمتين شبهوه بجديد وجُدُد بضمتين · ولو قيل انهالم تجيء على فُعِل بالبناء للمجهول ، كما أن حزين لم تجيء على حُزن بالبناء للمجهول ،لكان مذهباً) · أي لو قيل ان (امرأة عقيم) لم يجيء من عقم المبني للمجهول بل جاء من عقم اللازم المبني للمعلوم لصح ، وكان فعيلا بمعنى الفاعل محذوف التاء ·

وأوضح ذلك ابن سيده ، في مخصصه فقال(١٦/١٥٧) : (يعني أن قائلا لو قال لم يجيء عقيم من عُقم بالبناء للمجهول ، كما أن حزيناً لم يجيء على حُزن بالبناء للمجهول· اذ كانوا يقولون رجل حزين وامرأة حزينة وعقيمة وعقيم ، ولكن شبهوه بجديد وجُدُد، في معنى فاعل ، على ما دل عليه كلام سيبويه في هذا الموضع وما قبله) ·

وأكد ذلك ابن سيده حين حمل (امرأة عقيم) على عُقِم المبنى للمجهول ، ثم قال (وقال غيره عقمت بالبناء للفاعل وريح عقيم لاتلقح ، محمولة على الوجهين جميعاً ،وكذلك الحرب ، وقالوا الدنيا عقيم لا ترد على صاحبها الا خيرا) ·

ولم يؤثر الزمخشري وجهاً من الوجهين حين قال في الأساس (ويقال امرأة عقيم ومعقوقة ، وقد عُقمت بالبناء للمجهول ،وعقمت بكسر القاف وعقمت بضمها · ومن المستعار : ريح عقيم ، والدنيا عقيم لا تردعلى صاحبها خيراً) ·

* * *

ولكن ما لنا نهتم بالصيغة ولا نعنى بالدلالة ، كما هي عليه معظم النصوص · فانت اذا اتيت بـ (فعيل وفعيلة) صفتين لمؤنث من الفعل اللازم كامرأة صديق وصديقة ، كانتا صفتين مشبهتين بمعنى الفاعل ، وعلى الثبوت· أما اذا اتيت بـ (فعيل) مجرداً من التاء صفة لمؤنث من فعل متعد بمعنى المفعول ، كانت الصفة على الحدوث دون الثبوت كامرأة جريح بمعنى جرحت · فاذا اقترن (فعيل) هذا بالتاء ، وهو من فعل متعد فقد حمل على الصفة المشبهة وكان صفة ثابتة ، كقولك(امرأة حميدة) ·

ما شذ من فعيل للمفعول فاقترن بالتاء في تانيثه

الباب في فعيل للمفعول أن يذكر ، كما قلنا ، ولو جاء موصوفه مؤنثا· ولكن ما شرط تذكيره هذا ؟·

أقول ان الشرط في تذكير فعيل للمفعول أن يكون بمعنى اسم المفعول حقيقة ، لا مجازاً، فيراد به الاخبار بوقوع الفعل · وحقيقة اسم المفعول ، كما جاء في شرح الشافية (١٤٩) : (هو ما وقع عليه الفعل : أما ما لم يقع ويقع بعد عليه ، فالظاهر أن اسم المفعول فيه مجاز · فالمضروب ظاهر فيمن وقع عليه الفعل لا فيمن سيضرب أو يصلح للضرب) · فاذا قلت (خالد محمود الخصال ، كريم الشيم) ، فليس (محمود) فيه اسم مفعول حقيقة ، على هذا الحد ، وانما هو اسم مفعول مجازاً · ذلك أن الغالب في اسم المفعول ألا يضاف الى مفعوله ما لم يُرد به الصفة المشبهة الدالة على الثبوت دون اسم المفعول الذي يصاغ للحدوث · فمحمود الخصال ها هنا بمعنى أن خصاله تستحق الحمد أو ان من شأنها أن تحمد، وليس هو بمعنى أنها حمدت · قال اليازجي في نار القرى : (أي أن اسم الفاعل والمفعول يجريان مجرى الصفة المشبهة ، اذ أريد بهما معنى الثبوت دون الحدوث ، وكان كل منهما يكتفي بالمرفوع ، وذلك بأن يكون اسم الفاعل لازماً واسم المفعول متعدياً الى واحد فقط فيقال جاء الرجل الصادق الوعد والمحمود السيرة ·· ١٨٢/) ·

ومما جاء في الهمع حول هذا (٩٧/٢) : وتجوز اضافة اسم المفعول الى مرفوعه دون اسم الفاعل ·· ثم انما يجوز ذلك بشرطين : أن يكون اسم المفعول من متعد الى واحد ، فلا يجوز من لازم ولا من متعد الى أكثر ، وأن يقصد ثبوت الوصف ويتناسى فيه الحدوث) · فما جاء من فعيل للمفعول ، ولم يرد به الاخبار بوقوع الفعل ، لم يستوف شرط التذكير ، ويكون ذلك حين يأتي صفة متجددة الحدث أو ثابتة كقولك (خصلة حميدة) و (فعلة ذميمة) أو صفة غالبة تقع موقع الأسماء ·

ما اتي من فعيل للمفعول مقترنا بالتاء فهو اما صفة متجددة او ثابتة

قال الشيخ مصطفى الغلاييني في كتابه جامع دروس اللغة العربية (١١٦/١) : (وان كان فعيل على مفعول فان أريد به معنى الوصف وعلم الموصوف لم تلحقه في الأكثر الأغلب كامرأة جريح ، وقد تلحقه على قلة كخصلة حميدة وفعلة ذميمة) فلماذا أسقطوا التاء في جريح وأثبتوها في حميدة وذميمة ؟

قال سيبويه في الكتاب (٢١٣/٢) : (وقالوا رجل حميد وامرأة حميدة ، شبه بسعيد وسعيدة ورشيد ورشيدة ، حيث كان نحوهما في المعنى واتفق في البناء) ·

وحكى هذا القول الأستاذ محمد علي النجار في رسالته (اللغويات) فقال : (ذلك أنها حملت على سعيد أو رشيد مما هو في معنى الفاعل ، ونظرت الى التقارب في المعنى فألحقت بحميد التاء لذلك) ·

أقول اذا كان العرب قد حملوا (حميداً) على سعيد أو رشيد لشبه في المعنى واتفاق في البناء ، فما الذي أصارهم الى أن يقولوا (فعلة ذميمة) ؟

قال ابن سيده (١٦/١٦٥) : (يعني أنهم أدخلوا الهاء في حميدة وهي في معنى محمودة لأن الحمد يشتهيه المحمود ويجتلبه فصار بمنزلة ما هو فعله) · وفي كلامه نظر، فاذا كان الحمد انما يُشتهى من المحمود فهل يشتهي الذم من المذموم ؟

وقال الدكتور عبد العزيز مطر في كتابه (لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة) (٢٦٤) : (بل أوضح سيبويه عملية القياس الخاطىء على أنه تشبيه صيغة بصيغة ،فقال: اذ قالوا رجل حميد وامرأة حميدة ، شبهه بسعيد وسعيدة ··) ·

فما الرأي في المسألة ؟

أقول عندي ان الحاق التاء ب (حميدة) قد كان لغرض هو استيداء (صيغة فعيل للمفعول) مؤدى (صيغة فعيل للفاعل) والعمل بمقتضاها · وهكذا عُدل بحميد عن باب (فعيل للمفعول) لتخلف شرطه ، وهو الاخبار بوقوع الفعل · والا فهل أراد العرب بقولهم (هذه خصلة حميدة) أنها حُمدت ؟ الواضح أنهم لم يعنوا ذلك ، وانما راموا به أنها خصلة تستحق الحمد أو من شأنها أن تحمد· فقولهم امرأة حميدة كقولهم امرأة كريمة أو نبيلة ، فالصفة هنا متجددة الحدث أو ثابتة · ولذا حملوه على الصفة المشبهة ، فأداهم ذلك الى الحاق التاء به كما ألحقوها بالصفة المشبهة ·

وبعد أليس (الحميد) اسماً من أسماء الله الحسنى ، أو ليس معناه الخليق بالحمد أو المستحق له · أو لم يقرن (الحميد) في التنزيل : بالغني والعزيز والحكيم والولي ، وكلها صفات ثابتة من أسماء الله الحسنى ·

★ ★ ★

وثمة شيء آخر ، فقد أجمع الأئمة أن ما يستوي فيه التذكير والتأنيث كفعيل للمفعول ، لا يجمع بالواو والنون · قال ابن سيده في المخصص (١٦/١٥٥) : (اعلم أن فعيلا اذا كان في معنى مفعول لم تدخله الهاء في المؤنث ، كما لا تدخله في فعول ، ولا يجمع بالواو والنون) فهل جاء جمع حميد على حميدين ؟

أقول جاء هذا في بيت من أبيات الحماسة لشاعر جاهلي هو غويّة بن سُلمِيّ بن ربيعة، اذ قال :

أصابتهم حميدين المنايا   فِدى عمّي لمصبّحهم وخالي

قال المرزوقي في شرح الحماسة (يريد ·· أنهم أصيبوا وهم مشكورون محمودون بلسان القريب والبعيد ··) ، وقال : (وقوله فدى عمي ·· كأنه أقبل على مخاطب فقال : أفدي مُمساهم ومصبحهم بطرفي العمومة والخؤولة) ·

والذي يعنينا أن الشاعر قد أراد بقوله(أصابتهم المنايا حميدين ٠٠) : (أصابتهم المنايا وهم محمودو المنزلة والسيرة) ٠ فقدسلمت أيامهم من شوب العار وقباحة الذكر ، كما قال المرزوقي ٠ ف (محمودون) هنا اسممفعول على المجاز ، لا على الحقيقة ، على حد قول الرضي في شرح الشافية ، وقد أوقعموقع الصفة المتجددة الحدث أو الثابتة ٠ فحميد الذكر والسمعة كطيب الذكر حسنالصيت ، ومحمود المآثر ممدوح الخلال ، كجميل الصفات شريف الخصال ٠

فاذا عرفنا أن (فعيلا) لا يجمع بالواووالنون ما دام بمعنى المفعول ، وأن الصفة المشبهة بابها في جمع الذكور ، الواو والنون،الا ما استثني ، أيقنا أن العرب قد تحولت بدلالة (حميد) ، وقد جمع بالواو والنون،من مقتضى فعيل بمعنى المفعول ، وهو على جهة الحدوث ، الى فعيل بمعنى الفاعل ،وهوعلى جهة الثبوت ٠

وهكذا (ذميمة) في قولك (فعلة ذميمة)فقد أرادوا بها ، التي تستحق الذم أو من شأنها أن تذم ، ولم يريدوا بها أنها ذُمت ٠ففي نهج البلاغة (١/٧٥) : (فلتكن الدنيا في أعينكم أصغر من حثالة القرظ وقراضة الجَلَم ٠٠ وارفضوها ذميمة) ٠ فقولك (ذميمة) ها هنا كقولك وضيعة أو دنيئة أولئيمة ، من الصفات الثابتة ٠

ما أتى من فعيل للمفعول مقترنا بالتاء صفة غالبة أنزلت منزلة الأسماء

اذا كانت (حميدة وذميمة) من فعيل للمفعول ، قد طابقتا الموصوف لمعاملتهما معاملة الصفة الثابتة فاقترنتا بالتاء ، حينكان الموصوف مؤنثا ، فقد جاء من فعيل للمفعول ما لزمته التاء في كل حال ، لأنه صفةغالبة وقعت موقع الأسماء ٠

قال المرزوقي في شرح ديوان الحماسة(٢٥) : (ولقيطة ألحق بها الهاء وان كان فعيلا بمعنى مفعول ، لأنه أفرد عن الموصوفوجعل اسماً) ٠

وقال ابن سيده في المخصص (١٦/١٥٥) : (اعلم أنهم يدخلون في كل فعيل بمعنى مفعول ، الهاء ، على غير القصد الى وقوعالفعل به ووقوعه فيه ٠ مذهبهم في ذلك ، الاخبار عن الشيء المتخذ لذلك الفعل والذييصلح له ، كقولهم ضحية للذكر والأنثى ٠ ويجوز أن يقال ذلك من قبل أن يُضحى به ،وذبيحة فلان لما قد اتخذ للذبح) :

وقال (١٦/١٥٦) : (وكذلك فريسةالأسد بمنزلة الذبيحة وكذلك أكيلة السبع بمعنى أن هذه الأشياء دخلتها الهاءلأنها متخذة لهذه المعاني) ٠

وجاء في المخصص أيضاً (١٦/١٦٠) :(ومما لزمته الهاء من الأسماء الصريحة أو الصفات الغالبة غلبة الأسماء : رهينة فيأيديهم) ٠

فاللقيطة والذبيحة والضحية والفريسة والرهينة صفات غالبة وقعت موقع الأسماء فلزمتها الهاء حين لم يرد بها وقوع الفعل، وان كانت على فعيل للمفعول، كما لم يرد بـ (حميدة وذميمة) حين أنزلنا منزلة الصفة الثابتة . فالذبيحة مثلا في قولك ذبيحة فلان الشاة التي قد اتخذت للذبح ، لا التي ذبحت ، فهي خلاف قولك (شاة ذبيح) . قال ابن سيده في المخصص (١٦/١٥٦) : (شاة ذبيح وغنم ذبحى فيما قد ذبح) أي لارادة وقوع الفعل .

ما جاء من فعيل للمفعول مقترنا بالتاء وهو صفة ثابتة وصفة غالبة غلبة الأسماء

جاءت (رهينة) صفة ثابتة أو متجددة الحدث حيناً فأنثت مع المؤنث ، ووقعت صفة غالبة غلبة الأسماء أيضاً فلزمتها الهاء .

أما (رهينة) الصفة الثابتة أو المتجددة الحدث ، ففي قوله تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة ـ المدثر /٣٨) ، اذ جاءت رهينة مؤنثة مع المؤنث، كما جاءت مذكرة مع المذكر في قوله تعالى : (كل امرىء بما كسب رهين ـ الطور/٢١) . قال الجوهري في صحاحه : (والشيء مرهون ورهين والأنثى رهينة) .

فليس معنى (رهين ورهينة) في الآيتين أن كلا قد رُهن بما كسب ، وانما معناه أن كل امرىء يرهن بما يكسب أو يعمل ، وكل نفس أعدت لترهن بما تكسب ، وهذا موضع الصفة المتجددة أو الصفة الثابتة . قال الزمخشري في الأساس (وفلان رهن بكذا ورهين ورهينة ومرتهن به : مأخوذ به ... والانسان رهن عمله . والخلق رهائن الموت) .

وجاء في نهج البلاغة (٤٢/١) : (ذمتي بما أقول رهينة وأنا به زعيم) . قال الشارح: (تقول هذا الحق في ذمتي ، كما تقول في عنقي . وذلك كناية عن الضمان والالتزام . والزعيم الكفيل) فاذا أخذنا بهذا كان معنى الآية أنما كسبت كل نفس هو في ذمتها وعنقها فهي تدان بما صنعت وتجزى بما قدمت . فرهينة في الآية بمعنى الصفة الثابتة أو المتجددة . ويؤيد هذا ما ذهب اليه بعضهم من أن الرهينة ها هنا بمعنى الراهنة . قال صاحب المفردات (وقيل قوله كل نفس بما كسبت رهينة أن فعيل بمعنى فاعل ، أي ثابتة مقيمة) من رهن بالمكان : ثبت وأقام . فننُفي بذلك احتمال احتمال كون رهينة بمعنى قد رهنت ، اخباراً بوقوع الفعل .

قال أبو حيان في البحر المحيط (٣٧٩/٨) : (والذي اختاره أنها ـ أي رهينة في الآية ـ مما دخلت فيه التاء ، وان كان بمعنى مفعول في الأصل ، كالنطيحة ، ويدل على ذلك أنه لما كان خبراً عن المذكر كان بغير هاء . قال تعالى: كل امرىء بما كسب رهين . فأنت ترى حيث كان خبراً عن المذكر أتى بغير تاء ، وحين كان خبراً عن المؤنث أتى بالتاء ، كما في هـــذه الآية) .

أقول الذي ذكره أبو حيان من أن (رهينة) مؤنث (رهين) بين واضح ، وقد نحونا نحوه . لكن في قوله (كالنطيحة) التباساً ، ذلك أن (النطيحة) جاءت صفة غالبة أي صفة أفردت

عن موصوفها وأغنت مُغناه فغلبت عليها الاسمية ، وهذه تلزمها الهاء ، وليس (رهينة) ها هنا كذلك ·

قال الرضي في شرح الشافية (١٤٩) :(ليس كل منطوح أو كل شاة منطوحة نطيحة، فهذه هي العلة في خروجها عن مذهب الأفعال ـ أي الصفات ـ الى حيز الأسماء بسبب اختصاصها ببعض ما وقعت عليه في الأصل ،وغلبتها فيه) ·

على أن الذي قصده أبو حيان هو أن(رهينة) في الآية كـ (نطيحة) في قول سيبويه (٢/٢١٣) : (ويقال نطيحةشبهوها بسمين وسمينة) ·

قال ابن سيده في المخصص (١٦/١٥٦):(يعني شبهوا نطيحة ، وهو بمعنى مفعول بسمينة ، وهي في معنى فاعل · والباب في المفعول ألا تلحقه التاء) ·

فـ (نطيحة) اذا تقع في موقعين :الأول أنها تعامل معاملة الصفة الثابتة فتؤنث مع المؤنث ، كما ذكر سيبويه ، فهي كرهينة في الآية ، وهذا ما قصد اليه أبو حيان ·والثاني أنها صفة غالبة كالأسماء تلزمها التاء ، كماذكر الرضي · فهل جاءت (رهينة) كذلك صفة غالبة ؟

أقول قد وقعت رهينة صفة غالبة كماذكر ابن سيده (يقال هو رهينة في أيديهم)، وكما قال الزمخشري في أساس البلاغة (واني لك رهن بكذا ورهينة به ، أي أنا ضامن له)·

ما جاء من فعيل محذوف التاء فحمل على أنه بمعنى الفاعل على غير الأصل ، ومقترنا بالتاء فحمل على أنه بمعنى المفعول على غير الغالب ·

سُمع (ملحفة جديد) فذهب جماعة الى أنه من (جدّ) اللازم ، اذا حدث ، وهم البصرية · فـ (جديد) في هذا فعيل بمعنى الفاعل حذفت تاؤه استثناء على حد قولك امرأة صديق · ودل هذا على جواز قولك(ملحفة جديدة) بمعنى حديثه ، كما تقول امرأة صديقة ، وهو صفة ثابتة على كل حال· قال ابن سيده (١٦/١٦٠) : (وملحفةجديد وتيل جديدة ، وقد قدمتها ، وأثبت أنها فعيل في معنى الفاعل) · وقد نسبه الى سيبويه ·

ونزع آخرون أن قولك (ملحفة جديد)من جدّه اذا قطعه وهم الكوفية ، فهو على هذا فعيل في معنى المفعول قد جاء على الغالب كقولك (شاة ذبيح) وهو صفة على الحدوث ولكن هل تلحق التاء (فعيلا) هذا فيقال(ملحفةجديد وجديدة) ؟ أقول جاء ذلك في اللسان (ابن سيده : يقال ملحفة جديد وجديدة حين جدها الحائك أي قطعها) ·

وتبين بما تقدم أنك تقول (ملحفةجديدوجديدة) وتعني بذلك حديثة ، فيكون(جديد) قد خرج عن بابه فحمل على الشذوذ ، لأن الأصل المطابقة فيما كان فعيله بمعنى الفاعل· وتقول (ملحفة جديد وجديدة) وتعني بذلك مقطوعة فيكون (جديدة) قد جاء على غير الغالب لأن الغالب اسقاط التاء ، فيما كان فعيله بمعنى المفعول · ففي اللسان (وقد قالوا ملحفة جديدة ، وقال سيبويه : قليلة ،وأبى أبو علي الا أن يجعل جديدة ـ ها هنا ، بمعنى الجدّة ، نقيض البلى) ·

أقول ان سقوط التاء من (فعيل بمعنى المفعول) هو الغالب كما ذكرنا . قال صاحب الهمع (٢/ ١٧٠) : **والغالب ألا تلحق التاء صفة على مفعال أو مفعل أو مفعيل ـ بكسر أولهما ـ أو فعول لفاعل أو فعيل لمفعول .. ما دام لم يحذف موصوفه ، فان حذف لحقته نحو رأيت قتيلة بني فلان لئلا يلتبس، وكذا اذا جرد عن الوصفية)** .

فاذا جاء (فعيل) هذا بالتاء فهو خلاف الغالب . ففي حاشية الصبان على شرح الأشموني (٤/ ٩٤) : (قوله غالباً أي في الغالب ، ويؤخذ من صنيعه أن لحوق التاء فعيلا بمعنى مفعول ، خلاف الغالب ، لاشاذ) .

★ ★ ★

ولكن اذا كان دخول (التاء) على فعيل بمعنى مفعول حين ذكر موصوفه ، قد حمل على غير الغالب ، لا على الشذوذ ، لأنــه من قبيل حمل القليل على الكثير ، اذ هو عودة الى الأصل في مطابقة الصفة لموصوفها تذكيراً وتأنيثاً ، فهل يصح القول بجواز الحاق التاء بفعيل للمفعول وكونه سائغاً متقبلا ؟

أقول : قالوا امرأة قتيل وقتيلة ، ودفين ودفينة ، وسجين وسجينة ، وجليد وجليدة ، وهديّ وهدية ، وناقة نحيز ونحيزة ، ونعجة نطيح ونطيحة .. ولم يعللوا .

قال ابن منظور في اللسان (.. وامرأة قتيل مقتولة ، فاذا قلت قتيلة بني فلان قلت بالهاء . قال اللحياني : قال الكسائي : يجوز في هذا طرح الهاء ، وفي الأول ادخال الهــاء ، يعني أن يقول هذه امرأة قتيلة) . فهل قال الكسائي ما قال ليقصر الحكم على (قتيل) ؟ واذا كان قد قصد الى ذلك ولم يعلل ، وذكر سواه كثيراً من أشباهه ولم يحكوا توجيهــه ، افترك ذلك للسماع ؟

وفي اللسان (قال اللحياني امرأة دفين ودفينة) ، وفيه أيضاً : (قال اللحياني امرأة سجين وسجينة بمعنى مسجونة) قال ذلك ولم يعلل .

وقال ابن سيده في المخصص (١٦/ ١٥٦ ــ ١٥٩) : (وقالوا نعجة نطيــح ، ويقال نطيحة شبهوها بسمين وسمينة ، يعني شبهوا نطيحة وهي في معنى مفعول بسمينة وهي في معنى فاعل ، والباب في مفعول ألا تلحقه التاء) .

وقال : (وامرأة هديّ مهدية الى بعلها ، وقد قيل بالهاء) .

وقال : (امرأة جليد مجلودة .. وقد قيل بالهاء) .

وقال : (وناقة نحيز منحوزة وقد قيل بالهاء) ـ

فهل يفهم من سماع هذه الأمثلة المتقدمة جواز الحاق التاء بفعيل للمفعول قياسا ، ولو أمن اللبس ، كما ذهب اليه الأستاذ عباس حسن ، عضو المجمع القاهري ، في كتابه النحو الوافي (٤/ ٥٤٦) ؟

قال الأستاذ عباس حسن (أما ما كان على فعيل بمعنى مفعول فتدخله التاء قليلا ودخولها فيه على قلته مقيس ، ولكن الأصل عدم دخولها) . وقال (ومن امثلة قتيل وجريح في مثل انجلت المصادمة عن فتاة قتيل وفتاة جريح ، بحذف التاء جوازاً لعدم الحاجة اليها، اذ اللبس مأمون في هذه الصورة . فان شاع استعماله استعمال الأسماء المجردة بان لم يعرف الموصوف وجب ذكرها لمنع اللبس ، نحو حزنت لقتيلة المصادمة ، ومثل : رأيت في المجزر ذبيحة أو نطيحة أو أكيلة الذئب ، بمعنى مذبوحة ومنطوحة ومأكولة) .

والغريب أن الأستاذ لم يعوّل في التفريق على دلالة الصيغة ، وانما اقتصر على أمن اللبس وعدمه دون البحث في فعيل اذا كان بمعنى اسم المفعول حقيقة فكان للحدوث كشاة ذبيح وامرأة قتيل ، أو كان بمعنى اسم المفعول مجازاً فكان صفة غالبة أنزلت منزلة الأسماء كذبيحة بني فلان وأكيلة السبع ، وهكذا الرهينة والضحية والنطيحة ، وقد فصلنا القول فيه قال الرضي (١٤٩) :وليس كل منطوح أو كل شاة منطوحة نطيحة فهذه هي العلة في خروجها عن مذهب الأفعال ــ أي الصفات ــ الى حيز الأسماء ..) .

أما قوله بالقياس في الحاق التاء بما جاء من فعيل للمفعول ، ولو أمن اللبس ،فقد عزاه الى ما جاء عن فريق من العلماء ، فهل ذهب الأئمة حقاً الى هذا ؟

أشار الأستاذ الى قول ابن مالك :

ومن فعيل كقتيل ان تبع موصوفه غالبا ، التاء ، تمتنع

فالذي أراده ابن مالك ، وعليه الشارحون ، أن أكثر ما جاء من هذا القبيل تمتنع منه التاء اذا ذكر موصوفه أو عرف ، وخرج عن الباب ألفاظ أتت بالتاء . ولا يعني هذا ، بحال من الأحوال ، قياس اثبات التاء فيها .

واستظهر الأستاذ بما جاء في المفصل وشرحه من أن الصفات التي على فعول بمعنى فاعل ، ومفعال ومفعيل بكسر أولهما . يشترط لحذف التاء فيها ما اشترط في فعيل ، قال ابن يعيش : (ان هذه الأسماء اذا جرت على موصوفها لم يأتوا فيها بالهاء ، واذا لم يذكروا أثبتوا الهاء ، خوف اللبس) . وليس في هذا جواز اثبات التاء في فعيل هذا ، واعتلاله باثبات الهاء متى خيف فيه اللبس لا يستوجب جواز اثباتها فيما أمن فيه اللبس .

وعلى هذا ما جاء في الكتاب (٢/٢١٣) وقد تقدم ذكره .

وجاء الاستاذ بما حكاه صاحب التاج من كلام الرضي في مادة قتل ، قال الرضي :
(ومما يستوي فيه المذكر والمؤنث ولا تلحقه التاء : فعيل بمعنى مفعول ، الا أن يحذف موصوفه نحو : هذه قتيلة فلان وجريحته ، ولشبهه لفظاً بفعيل بمعنى فاعل قد يحمل عليه فتلحقه التاء مع ذكر الموصوف أيضاً ، نحو امرأة قتيلة ، كما يحمل فعيل بمعنى فاعل عليه فتحذف التاء نحو ملحفة جديد) . وليس في هذا الكلام ما يشير الى جواز اثبات الهاء في غير ما سمع . ولا يخفى أن العلماء قد جعلوا حذف التاء من فعيل بمعنى مفعول فرقاً بينه وبين ما جاء على فعيل بمعنى فاعل . قال ابن سيده في المخصص (١٦/١٥٤) : واذا كان

فعيل بمعنى مفعول لم تدخله الهاء في مؤنثه فالتزم التذكير فرقاً بين ما له الفعل ، وبين ما الفعل واقع عليه) .

ويختتم الأستاذ كلامه فيقول (من كل ما سبق يتبين تأويلهم لما ورد من فعيل بمعنى مفعول مختوماً بالتاء ، وفي بعض هذه التأويلات تكلف واضح . ومن اليسير كشف مافيها من الخطأ الذي يمنع قبولها . هذا الى ان كتب اللغة ومعاجمها تحوي أمثلة أخرى متعددة مختومة بالتاء ولا تحتمل تأويلا سائغاً) . وكلامه هذا سائغ لولا أن ما خرج عن الباب في فعيل بمعنى مفعول فالحقت به التاء بعد ذكر موصوفه ، ليس على نسق واحد كما فصلناه .

وقد أردف الأستاذ يقول : (فالخير في الاقتصار على ما قلناه عن بعض المحققين من أن الأكثر هو حذف التاء عند أمن اللبس ، بسبب وجود الموصوف ، وعدم استعمالها استعمال الأسماء غير المشتقة . وهذا رأي سديد يحسن الأخذ به ، بالرغم من أن أكثر النحاة لم يذكروه ، مع جواز استعمال الرأي الأخير) .

أقول لم أر فيما أورده الأستاذ من كلام الأئمة ما يشير صراحة الى جواز اثبات التاء فيما كان الأصل فيه حذفها . أما ذهاب الأئمة الى أن الغالب أو الأكثر هو الحذف فلا يعني جواز القياس فيما لم يسمع فيه الحاق التاء . وعلى ذلك نص الهمع (٢/١٧٠) اذ جاء فيه (والغالب ألا تلحق – أي التاء – صفة على مفعال بكسر الأول .. أو مفعل بكسر أوله وفتح ما قبل آخره .. أو مفعيل بكسر أوله ، أو فعول لفاعل ، أو فعيل لمفعول .. ما دام لم يحذف موصوفه ، فان حذف لحقته نحو رأيت قتيلة بني فلان ، لئلا يلتبس ، وكذا اذا جرد عن الوصفية ..) . وهو واضح .

★ ★ ★

ونحن مع ذلك ممن يرون الأخذ بقياس الحاق التاء بفعيل بمعنى المفعول ، ولو لم يقل به الأئمة صراحة ، كلما أمكن أن يلتزم في ذلك معنى الصيغة ، كأن يراد بامرأة قتيلة غير ما يراد بامرأة قتيل ، وامرأة سجينة غير ما قصد بامرأة سجين ، فيكون الأول صفة بمعنى اسم المفعول الحقيقي على الحدوث ، ويكون الثاني صفة بمعنى اسم المفعول المجازي فيدل على ما دلت عليه الصفة الثابتة . والا كان الخيار في الحاق التاء وحذفها عبثا لا معنى له ، ولا يحلى منه بطائل . أما ما خرج عن الباب فلا يقاس عليه .

ونختم كلامنا بما قاله ابن سيده في المخصص (١٦/١٥٥) : (اعلم أنهم يدخلون في فعيل الذي بمعنى مفعول الهاء ، على غير القصد الى وقوع الفعل به ووقوعه فيه . ومذهبهم في ذلك الاخبار عن الشيء المتخذ لذلك الفعل ، والذي يصلح له ..) . وهذا يعني أن دخول الهاء انما كان لاتخاذ هذه المعاني . وفي ذلك بيان .

نحو معالجة جديدة للصّورة الشعرية من أسلوبيّة الصّور إلى تنسيقها

د. فهد عكام

العرض ، الذي قدمناه في مقالات سابقة* ، يبين بما فيه الكفاية ان تنظيم الصور هو احدى الطرائق الأسلوبية الفنية بالتنوع وانه من أجل هذا على درجات متفاوتة من التعبيرية expressivité وان الاستعارة métaphore تشغل ، في داخل هذا التنظيم ، المكان الأسمى. وبما أن هذه الاستعارة تحويل، فاننا نشعر بها انحرافا عن العمل الوظيفي fonctionnement المعتاد ، أي المنطقي للغة ، وقدرة التحويل هذه انما هي التي تؤثر فينا وتدهشنا . ولا ريب في أن الوسائل ، التي تستخدمها هذه القدرة ، ملونة جد التلوين .

التاليف بين الصور وتوالدها :

في مستوى التاليف بين الصور ، يمكن لاستعارة ما أن يكون لها علاقات حميمة مع استعارة أخرى ، أو مع طرائق تعبيرية أخرى. وهذه الأنواع من التاليف تخلق بنى مركبة توفر تأثيرات خاصة .

فالاستعارة يمكن أن تؤلف تركيباً مع احدى صور المصاقبة contiguïté ، والوحدة المركبة الناجمة عن ذلك تكتسب قدراً أكبر من الكثافة الايحائية . وعلى سبيل المثال نفحص :

البنية التركيبية : (لقد جليت على سمع كفي) التي تلفتنا في قول أبي تمام :

٣٨ ـ لئن غرّبتها في الارض بكراً لقد جليت على سمع كفي(١)

فالمقصود في هذه البنية القصيدة الشعرية التي أرسلها الحسن بن وهب لأبي تمام والتي تمثل في المخيلة وكانها عروس ، والتي تثير ، بموسيقاها ، دهشة النخبة القادرة على

تقويم الفن ، وهذا التأويل مستلهم ، بطبيعة الحال ، من اللعب الاستعاري المركز في لفظ واحد يتخذه دعامة استعارة ومجاز مرسل في آن معاً ، والمقصود بذلك لفظ « سمع » الذي يحل محل « زوج » على سبيل الاستعارة ومحل « سا مع كفء » على سبيل المجاز المرسل ٠

والبنية التركيبية : (فجئتك راكباً أمل القوافي) الذي يدهشنا في قول أبي تمام :

٤ ـ فجئتك راكبـا امـل القوافي على ثقـة مـن البلـد البعيد(٢)

فهاهنا ، يوحي الشاعر بارادته توجيه قصائده كما يشاء ، ويمنح اللعب الاستعاري صبغة انفعالية ، فيستخدم « القوافي » عوضاً عن « النياق » على سبيل الاستعارة ٠

والظاهرة نفسها تحدث ، ولكن مع مزيد من التعقد حيث يقوم مجاز مرسل بدور رابط بين استعارتين ٠ ففي قول أبي تمام :

٢٦ ـ فاشدد علـى الحمد يداً انـه اذا استُخسَ العِلقَ عِلقٌ نفيس

٢٧ ـ واغدُ علـى موشَّيه انـه بُرد لعمري يصطفيه الرئيس (٣)

نقع على الصيغتين : « **موشيه** » أي الذي يجمله بضروب من الوشي ، و « **انه برد** » أي ثوب موشى بالزخارف ، وفيهما يعود الضميران (هي) و (هو) على « **الحمد** » الظاهر في البيت السابق ، والذي يدل ، في السياق الجديد ، على القصيدة المدحية ، على سبيل المجاز المرسل ، ويأخذ صورة ثوب جميل على سبيل الاستعارة ٠ واذا ما كان استخدام التعبير « موشيه » يدخل في ميدان الواضح ـ الغامض الذي يقوم بدور هام في رؤية أبي تمام الجمالية ، لأنه يبعث في الذهن أشياء أخرى غير الثوب ، فان استخدام اللفظ « برد » يلقي الضوء على ما في الاستعارة الأولى من التباس، متطابقاً على هذا النحو مع تقنية المفاجأة الغالية على الشاعر ٠

وأكثر تعبيرية من ذلك أيضاً اللعب الذي يقوم به تشبيه على علاقة أسلوبية بمجاز مرسل مزدوج في قول أبي تمام :

٢ ـ لم تسق بعد الهوى ماء على ظما كماء قافيـة يسقيكها فهم (٤)

حيث يعزز النفي وظيفة الصورة الاعلامية ٠ والمعادلة القائمة على المشابهة :

ش ص		ش ت
مـاء قا فيـة	=	مـاء علـى ظمـا

حيث يتولد (ش ص) من عملية مزدوجة تتصل بالمجاز المرسل ، نظراً لدلالته على « رونق قصيدة » ويقدم لنا تشبيهاً ، بوساطة أداة التشبيه «كَ » ٠ والنموذج المثالي للوحدة

المعنوية المشتركة ، ونريد بذلك (ش ص) في هذا التراسل اللفظي ، كان ينبغي أن يكون (ش ت) وفق المعادلة :

ش ت ش ص

مـــــاء قـافيـــــة = مـــاء علـى ظمـــأ

ولكن حذف الشذوذ هنـا يكفي لقتل الشحنة الشديدة التي تنبض بها هذه الصورة.

باختصار ، ان قلب النظام العادي يؤكد هنا الفكرة القائلة ان روعة splendeur القصيدة أكثر جمالا من روعة العنصر الطبيعي الحيوي ، الماء الصافي ، ويمنح الصورة، على هذا النحو ، وظيفة نفسيـة • والتعبيريـة expressivité التي أبرزت في هذه الصورة الأسلوبية تعززها استعارة جديدة يبدو فيها تراسل حاستي السمع والذوق ، يمثلها قول أبي تمام « يسقيكها فهم » أي ذكي ، هـو الشاعر نفسه •

وقد يلحق بالعملية الاستعارية تحويل معنوي يغني مدلول واحد من عناصرها المركبة • ومن ذلك المثال التالي :

٤٩ ـ أنضرتْ أيكتي عطاياك حتى صـار سـاقا عودي وكان قضيبا(٥)

فالجملة : « أنضرت أيكتي عطاياك » أي جملتها ذات الق أخضر جميل ، تشتمل على استعارة مركبة تقوم على تراسل العلاقات محورهـا الأساس الفعلـي : « أنضر » ، وترسيمتها تنحو النحو التالي :

أ* ب

م ت عطايـا الممـدوح ⟵⟶ حياة الشاعر أو نفسه

أ* بَ

م ص المطـر أو المـاء ⟵⟶ الأيكة (غابة من الشجر الملتف)

والوظيفة الفعلية الأساسية تتضمن وظيفة مشتركة (حوّل) تغنيها الجملة التالية : « حتى صـار ساقا عودي وكان قضيبا » • فالوحدة اللفظية المعجمية « عود » أو « قضيب » ومعناها « غصن مقطوع مجرد من أوراقه » ، وهي علامة signe نرمز اليها ب $ع_1$ تتحول باللفظ « صار » الى العلامة « ساق » التي نرمز لها ب $ع_2$ هـذا التحويل الذي يتضمن فكرة النمو ويحققه فعل الممدوح يمكن أن يمثل كما يلي :

$ع_1 \cup ع_2 \longrightarrow ع_1 \cap ع_2$

وحرف الجر « حتى » يُدخل هذا التحويل في مدلول الفعل « أنضر » فيضفي على هذا النحو صفة النضارة على الساق ويمنح العنصرين « ب » و « بَ » فكرة النمو التي يتضمنها التحويل •

وطريقة العرض التي انتهينا تواً من استخدامها تبدو جد ناجمة في تركيب مزجي يؤلفه استمارتان متجاورتان تفرقنا ثانيتهما في العجيب merveilleux .

والأمر على هذا النحو في البيت التالي :

٣٩ ـ حية الليل يشمس الحزم منه ان أرادت شمس النهار الغروبا (٦)

فمن هذا البيت تستنبط استمارتان ترسيمة أولاهما :

ش ت *		ش ص
الممدوح	=	حية (الليل)

وترسيمة الثانية :

ش ت		ش ص
حزم الممدوح	=	الشمس (في الليل)

وقد عبر عن الاستعارة الأولى ببنية اضافية في مستوى تركيب الكلام « حية الليل » . وقد قضى أبو العلاء المعري بأنها استعارة جديدة . وابن المستوفي يقرظها ، فالحية ، كما يقول ، تختبىء في النهار وفي الليل الدامس . والصورة المرتبطة بحية الليل توحي ، في أعيننا ، بدهاء الممدوح فكيف لا توحي بالخوف الذي يثيره ، وبهذا عينه تأخذ طابعاً غريباً في مجتمع يمنح الحية قيمة غير مستحبة . وبوساطة التجاور juxtaposition ترتبط الاستعارة الأولى ارتباطاً قوياً بالاستعارة الثانية . وقيمة هذا الارتباط تتمثل في تبديد كل فكرة تتصل بالجبن يمكن لصورة الحية أن تبعثها في الذهن . والذهن يؤخذ بسرعة بالحزم الذي يماثل الشمس ويتضمن الشجاعة . و (ش . ص) أي الحية في الاستعارة الأولى يرتبط بالزمن « ليل » . وقيمة هذه الصيغة تحديد نقطة التلاقي بدقة وتعزيزها ، فسمي الممدوح تحت جنح الليل كما تدب الحية يوحي بصفة الدهاء الخاصة بـ (ش ت) . ويمكن الرمز لهذا الارتباط بالترسيمة :

ش ت		ش ص
الاستعارة ١ : $ع_1$	=	$ع_2 \cap عز_1$

والترسيمة عينها تستنبط من الاستعارة الثانية في « يشمس الحزم » على النحو التالي :

ش ت		ش ص
الاستعارة ٢ : $ع_1$	=	$ع_2 \cap عز_1$

والاختلاف الوحيد يتمثل في أن علاقة الاقتران (ع٢ ∩ عز١) تحدث هذه المرة بالتضاد المعنوي الذي يرتبط بالألوان على النحو التالي : (ع٢ ∩ : # عز١) ٠وهذا التضاد يعزز بشدة كبيرة نقطة التلاقي ، ونريد بذلك الوضوح ٠٠٠ الذي يربط بين (شت) و (ش ص) في هذه الاستعارة الثانية ٠

واذا ما رُئيت هذه الاستعارة الثانية من زاوية أخرى ، فانها تدخل في نطاق العجيب ، في حين أن الشمس ع١ ترتبط بالنهار عز٢ في نطاق الواقع ، وعلى هذا فاننا نصل الى الترسيمة :

نطاق الواقع		نطاق العجيب
(ع٢ ∩ عز٢)	←	(ع٢ ∩ : # عز١)

وعلى هذا النحو ، ان العجيب ، على صعيد الرسالة اللغوية ، ليس سوى طريقة أسلوبية قوامها التحويل في مدار الزمن (نهار ← ليل) وتقوم على اقتران متضاد (شمس ∩ : # ليل) يعزز الدور الذي تقوم به الوحدة المعنوية الصغرى sème المشتركة في ركني الاستعارة ٠

ومن استعارة خاطفة كالبرق métaphore-éclair نتقدم نحو صورة افتراضية انطاعية ٠ والحالة على هذا النحو في البيت التالي(٧) .

٩ ـ من كل مهراق الحياء كانما غطى غديري وجنتيه الطحلب

والعملية المجازية التي تستنبط منه عملية مزدوجة تولد بنيتها الاستعارية الأولى بنية أخرى تقوم على المشابهة الافتراضية ،ويمكن أن يرمز لهذه العملية المزدوجة بالترسيمة التالية :

ش ت * آ * ب

الحياء المتواري ← م ت : الغشاوة ←→ العينان

ش ص * أ بَ

الماء المسفوح ← م ص : الطحلب ←→ الغدير (المستنقع الراكد الآسن المياه)

فالتعبير المزدوج « مهراق الحياء » أي الحياء المسفوح انما يقدم الينا صورة خاطفة image-éclair مطبوعة باحساس حركي ، وهي استعارة تقوم على المماثلة تنحو ترسيمتها البنيوية النحو التالي :

ش ت * ش ص

الحياء المتواري = الماء المسفوح

والتراسل اللفظي في هذه الصورة لايقوم على علاقة عقلية بل بالأحرى على علاقة تتصل باللا وعي . و (ش ت) في هذه الصورة يخلف في حساسية المؤلف الانطباع التأثري الذي يخلفه فيها (ش ص) . وهذا الانطباع يمتد ويتحدد بدقة مع الصورة الافتراضية التي يدخلها في النسيج اللغوي المشبك «كأنما» الذي يفتح الباب أمام المخيلة . واحساس الأسى والحسرة الذي عبر عنه تعبيراً مغبشاً في الصورة الخاطفة « مهراق الحياء » يغدو هنا أكثر دقة ووضوحاً ، اذ ليس هنا أيضاً من علاقات مباشرة ومحسوسة بين الأعين التي غطيت بغشاوة مستكرهة والماء الراكد ماء المستنقع الآسن « الغدير » المغطى بالطحالب الخضراء . ولكن الانطباع الذي يخلفه (م ت) في هذه البنية القائمة على تراسل العلاقات يماثل الانطباع الذي يخلفه (م ص) في نفس أبي تمام وهو شعور الأسى والتقزز . وفضلا عن ذلك هنالك علاقة تقوم على الوظيفة : فماء الغدير ، الماء المحبوس المحاصر والراكد الآسن لا يروي الظمأ بل يولد الحمى والغثيان كما تفعل عينا هذا الكائن الذي فقد الحياء فخيل للشاعر أن على عينيه غشاوة .

وفي مستوى هذه الصور المتمازجة تحتل الصورة الممتدة image filée مكاناً مرموقاً . واذ هي مبنية على صفتها المعنوية sémantique فان تعريف الأسلوبي الفرنسي ا. هنري(٨) لها أكثر صحة ودقة من تعريف الأسلوبي الأمريكي م. ريفاتر(٩) الذي يعتمد على تركيب الكلام على الوضعية التدريجية . وهنري يقدم الينا الفكرة التالية :

« الاستعارة الممتدة هي ، في عرض مفهومي موحد ، سلسلة من الاستعارات التي تستغل عناصر من حقل معنوي واحد بأعداد على درجات متفاوتة من الكثرة » .

وفحص بعض الأمثلة المقتبسة من شعر أبي تمام يبين لنا صحة هذا التعريف . ومن ذلك قوله (١٠) :

٥٢ ـ وسيارة في الأرض ليس بنازح	على وخدها حَزن سحيق ولا سهبُ
٥٣ ـ تذرّ ذرور الشمس في كل بلدة	وتمضي جَموحا مايرد لها غربُ
٥٤ ـ عذارى قواف كنت غير مدافع	أبا عذرها لا ظلم ذاك ولا غصْبُ
٥٥ ـ اذا أُنشدت في القوم ظلت كأنها	مسرّة كِبرٍ أو تداخلها عجب
٥٦ ـ مفصلة باللؤلؤ المنتقى لها	من الشعر الا انه اللؤلؤ الرطب

فهذا المثال يجمع بين استعارتين ممتدتين ،كل منهما يضم وحدة مفهومية وعرضاً وصفياً متجانساً ، وبنية معنوية معقدة complexe و (ش ت) هو نفسه في كليتهما وهو : قصيدة أبي تمام . واذا ما كانت الاستعارة المستخدمة أولا ، ونريد بها المطية (سيارة) تتعلق بمناخ بدوي ، فان الثانية ونريد بها العذراء تتعلق بالميدان المدني . وفضلا عن ذلك ان الاستعارة الثانية أكثر خصوصية من الأولى، وتدرج تحت مصطلح صورة رمزية allégorie تشخص

بالتعريف(١١) فكرة مجردة . وفي البنيتين كلتيهما ان اللفظ الاستعاري الأساسي ـ وهذه ملاحظة تحلو لريفاتر ـ يقع في مستهل السلسلة . وهذه السلسلة تستغل بطبيعة الحال عناصر استعارية تتعلق بحقل معنوي champs sémantique يخص اللفظ الأساسي . وهو في الحالة الأولى لفظ (سيارة) بينما هو في الحالة الثانية لفظ (عذارى) . والاستعارة ـ التركيب الأولى مفصلة في وحدتها الوصفية بقدر الثانية في وحدتها . فاذا ما كانت الصيغ: **وخد** « السير السريع » ، **تذر** « تطلع وتبلغ» **تمضي جموحا** « لا تقف بمكان » **ما يرد لها غرب** « لا يقدر أحد أن يرد اندفاعها الحاد » تمثل الوحدات المعنوية الصغرى sème التي تؤلف مفهوم سيارة ، وتشكل لغوياً حقلها الترابطي champs associatif فان الصيغ : **أبا عذرها** « الذي افتضها لأول مرة» **مسرة كبر**« مخفية تيهها » **تداخلها عجب** « نفذ فيها الزهو » ، **اللؤلؤ المنتقى** « اللؤلؤ المختار» تبعث في الذهن الحقل الترابطي للاستعارة ـ التركيب (عذارى) فكيف لا تبعث حقلها المفهومي .

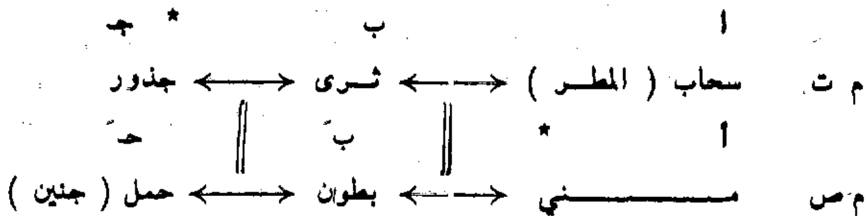
كل هذه العناصر المستعارة métaphorisants تتعاضد في الوصف الذي يمتد لتبعث في الذهن مفهوم أبي تمام عن قصيدته . واذا ما كانت السلسلة الأولى تبرز سيرورة هذه القصيدة وشهرتها العظيمة ، فان الثانية تشدد على أصالة هذه القصيدة ، وعلى ألقها الموسيقي ، وعلى اعدادها المستمر ، وعلى اتقانها البنيوي وحتى على حقيقتها الجديدة، الجميلة النقية في آن معاً .

ومع ذلك لا يمكن للمكان الذي تشغله الاستعارة ـ التركيب أن يعد عنصراً أساسياً في تعريف الصورة الممتدة ، لأن هذه الاستعارة ـ التركيب يمكن أن تكون ضمنية كما هو الحال في مثال(١٢) تحدّث فيه عن سحابة :

١١ ـ اذا انتشرت أعلامه حوله انطوت بطون الثرى منه وشيكا على حمل

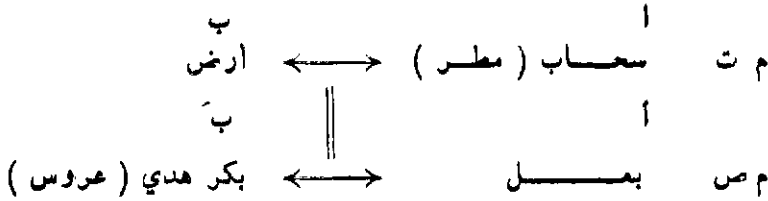
١٢ ـ ترى الأرض تهتز ارتياحا لوقعه كما ارتاحت البكر الهديُ الى البعل

والبيت الأول يقدم لنا تراسلا علائقياً يقوم على التماثل ترسيمة بنيته :



والوظيفة الأساسية : انطوى على « أخفى » تحقق الصلة بين المستويين .

والبيت الثاني يمثل علاقة تراسل تقوم على المشابهة بمشبك هو الكاف • وترسيمة هذه العلاقة تنحو النحو التالي :



والوظيفة الأساسية : (ارتاح) تقوم بدور نقطة التلاقي بين المستويين • وهـذا التشبيه يغني بطريقة عقلية الاستعارة السابقة •

ولا بد لنا من أن نسجل ، الى ذلك ، أن العناصر التي تؤلف مستوى الصوى (م ص) في البنيتين السابقتين تشكل نسيج صورة ممتدة تتخذ سمة صورة رمزية allégorie تشخص فكرة مجردة : الخصوبة •

وعلى المستوى اللغوي ، لدينا بنية داخلية تعتمد على علاقتين تأليفيتين تقدمان لنا سلسلة من العناصر الاستعارية تخص حقلا معنويا واحدا وتتعاضد فيما بينها في الوصف الذي يتمدد وينبسط ونريد بهـذه العناصر الألفاظ : **بطون** ، « بطون النساء » ، **حمـل** « جنين » **بعل** « زوج » **بكر** « عذراء » **هدي** « عروس » التي تقدم ، بما أنها على علاقة تعاضد فيما بينها ، صورة المرأة ونتيجة لذلك احدى الوسائـــل الأكثر قوة والجديـــرة بالحصول على قبول متلـق عربي • واللفظ الهام في تحديد الفعل بدقة ، ونريد به (بعل) يغلق هذه السلسلة اللغوية ، ويأخذ ، بفضل كونه كلمة قافية ، بروزاً تعبيرياً •

وعلى الصعيد اللغوي ، ان النسيج الاستعاري يتضمن وظيفة عقلية ، وهي تسعف الذهن في الوصول الى كمال التفكير بايحائها اليه بالعنصر الغائب « جذور » ، غير أن عنصراً مفهومياً يخص صعيد الواقع : سحاب « مطر مجاز » يبعث في الذهن عنصره الاستعاري : (مني) • وعلى هذا النحو انه لمن الشرعي أن نتحدث ، على هذا المستوى ، عن وظيفة جدلية للصورة •

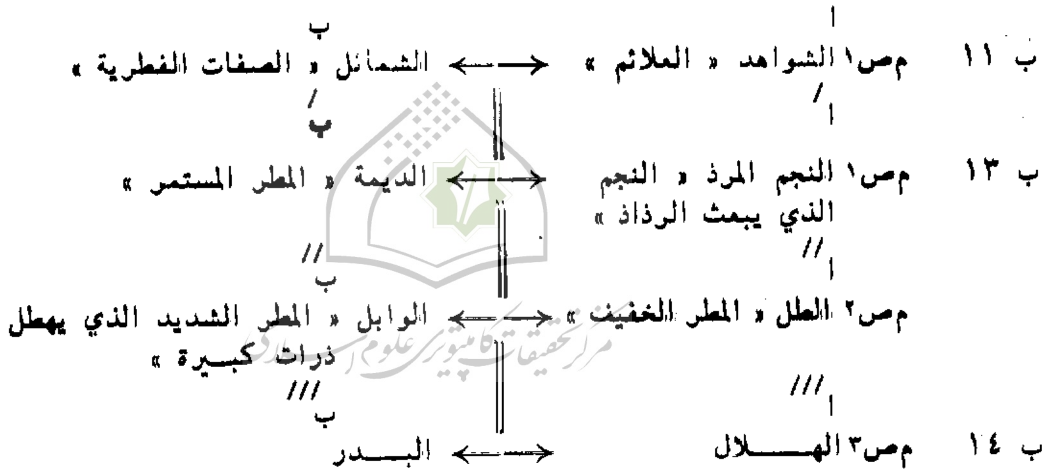
وكون الاستعارة ـ التركيب الحقيقية ضمنية هنا ، ذلك شيء ، لا سبيل الى نكرانه• ولكن الشبكة الاستعارية التي تقدم الينـــا مادتها المعنوية تراسلا ، بين لفظ ولفظ ، في اطار تراسل العلاقات ، تبعث هذه الاستعارة ـ التركيب في الذهن ، ونريد بذلك • خصوبة الأرض = خصوبة المرأة •

ومن الجلي أن الشاعر يتخيل ، على هذا النحو ، فعلا جنسياً ينجزه زوجان عنصرهما الأول وهو سحاب (مجازاً بمعنى مطر) يقوم بدور الذكر والعنصر الثاني وهو الأرض يقوم بدور الجنس الأنثوي •

والسلسلة الاستعارية في الصورة الممتدةليس لها علاقة بالسلسلة التي تميز الصورة القائمة على تنوع ترادفي · وثمة مثال(١٣) يسمح لنا بتحديد هوية هذه الأخيرة :

١١ ـ لهفي على تلك الشواهد فيهما لو أمهلت حتى تكـــون شمائــلا
١٢ ـ لغدا سكونهما حجى وصباهمـــا حِلمـــا وتلك الأريحيـــة نائــلا
١٣ ـ ولأعقب النجـم المُرِذ بديمة ولعـــاد ذاك الطلُ جَوْداً وابلا
١٤ ـ ان الهـــلال اذا رايــت نمـــوه أيقنت أن سيكـــون بـــدرا كامـــلا

فهذا النص الذي تحدث فيه الشاعر عن طفلين توفيا ، يقدم الينا استعارة علائقية تقوم على التوحد، ولها أربعة مصاريع ثلاثتها الأخيرة على علاقة ترادف ، وقد أتت لتوضح المصراع الأول :



وهذه الاستعارة انما هي صورة تقصد الى الاقناع عن طريق التأثير الشعري لا عن طريق الحجة العقلية · وهي تعتمد في مسلكها هذا على ترادف يقوم على الحاح جدلي ، ففي كل مستوى يبدو العنصر الأول على علاقـــة تضاد مع جاره ·

ومع ذلك ان كل مرحلة من مراحل هذا التكاثر التراد في تغني التراسـل العلائقـي بسمة مفهومية جديـدة ، فالوان التضـاد :استمـرار # تقطـع أو تناوب (م ص١) ، غزارة # قلـة أو خفـة (م ص٢) ، شـدة # ضآلة (م ص٣) تميز السلسلة الترادفية ·

ومن الواضح ، فضلا عن ذلك ، أن هذه السلسلة تنضفر على تكـرار لمفهوم المترض أنه واقعي : فالشواهد « الملائم » المفصلة بوضوح ظاهر في (ب ١٢) وهي : السكون « الهدوء » ، الصبا « الصغر » ، الأريحية « الحافز الدافع لفعل الخير » تتحول ، حسب رأي المتحدث وبالترتيب ، الى الحجى « العقل » ، الحلم « سعة الصدر » ، النائل « العطاء » ·

وامكانية هذا التحول ضمنتها السلسلة الاستعارية التي عزز قدرتها التعبيرية تكييف تركيب الكلام syntaxe ، وتكييف الأسلوب التعجبي والشرطي، وتوازن العبارات خاصة ·

□ نحو اسهاب مجاني :

الاهتمام بتنوع ترادفي ينتهي أحيانا الى اسهاب مجاني · والأمر على هـذا النحو في الاخفاق الناجم عن ضرورة القافية الموحدة في البيت التالي :

١٣ ـ وملآن مـن ضغن كواه' توقلي الى الهمة العليا سناما وغاربا(١٤)

فالبيت يبدأ بالتعبير الازدواجي « وملآن من ضغن » حيث أريد الحديث عن خصم لا ندري بعـد سبب حقده · وسلسلة مـن الصور الاستعارية التي تتشابك فيما بعد توضح هذا الجانب الغامض ·

فتاليف الصـور بعضها مع بعض تاليفاً معقداً يثير تدخل مصدر دال على فعل : التوقل « الصعود في الجبل بخطا ثابتة » يقوم ، في مستوى الآليـة الاستعاريـة ، بدور العنصر المشترك في ثلاث معادلات · وهذا اللفظ يضفي صفة الاستعارة على **الهمة العليا** « الهدف الأسمى المرغوب فيه » ، ويمنحنا العلاقة :

ش ت		ش ص *
الهدف الأسمى المرغوب فيه	=	ذروة الجبل

مرتبطاً بضمير التملك [ـ ي] الدال على الشخص الأول المفرد ·

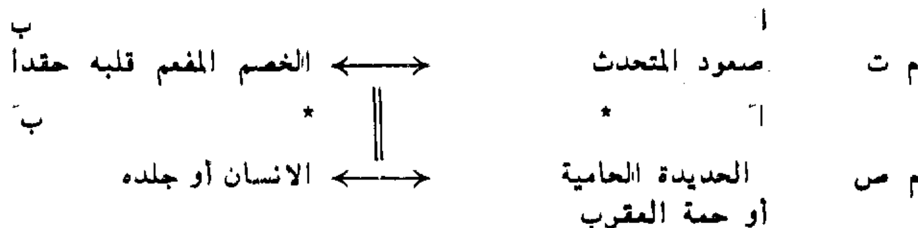
وهذا العنصر الاستعاري : **توقل** يعبر عن مدلول حافي (مـلازم لمدلولـه المرجعي) هو العناء الذي يكابده المتحدث بصبر في صعود الجبل نحو الذروة ، وبالتالي في سعيه نحو هدفه الأسمى المرغوب فيه ·

ولكن اللفظ **سنام** « حدبة البعير » الذي يبدو في صيانة تمييز ، ويعني « كما أمتطي بعيرا » ، يقدم الينا استعارة ترسيمتها :

ش ت		ش ص
الصعـود بخطـا ثابتـة	=	امتطاء البعـير

وبطبيعة الحال ، هذه الصورة الجديدة لا تفرغ الصورة السابقة من محتواها الحافي ، بل تضيف اليها بالحري نوعاً من الدقة ، ففعل الصعود نحو الهدف يتم براحة وسرعة · وعلى هذا النحو نفهم السبب الذي من أجله يشعر الخصم بالحقد على المتحدث ، انه على وجه الدقة الحسد ·

وفحص صورة ثالثة يوضح توضيحاً أكبر هوية هذا الحقد ٠ فالفعل **كوى** ومعناه : «أحرق أو لدغ »(١٠) يحقق ، في مستوى الآلية الاستعارية ، تراسلا بين العلاقات يقوم على التماثل :



حيث أوحي بألم الخصم الذي يبعثه فيه ارتقاء المتحدث ارتقاء سريعاً ايحاء جيداً ٠ واذا ما كان استخدام الأساس الفعلي : **كوى** على أنه نقطة تلاق يعبر عن شدة هذا الألم ، فان علاقة التضاد بين هذا الاحساس الأخير واحساس الراحة ، المتصور عند المتحدث ، يعزز هذه الشدة ٠

واذاً ، انه لمن الشرعي أن نقول : ان الصور الثلاث تمتزج امتزاجاً عميقاً احداها مع الأخرى لتحقق تأثيرات تعبيرية جد قوية ٠

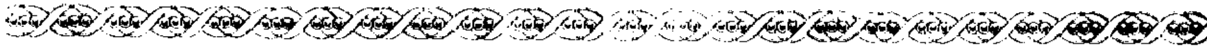
ومع هذا النجاح الذي يقوم في جزء منه على الاسهاب يتعارض اخفاق يوضحه استخدام كلمة القافية **غارب** : « الفاصل ما بين سنام البعير وعنقه أو ذروة الجبل » ٠ وفي الحقيقة، هذا اللفظ ليس، في مستوى الرسالة message سوى عنصر نافل ، واسهاب أجبر الشاعر عليه ضرورة القافية الموحدة الروى (با) ، التي لا تغني في شيء لا الفهم ولا القدرة الايحائية التي اكتسبها البيت من قبل باستخدام التمازج الاستعاري الثلاثي ٠

وظائف الصورة

الى هذه الألوان من المزج التصويري ، التي انتهينا من ايضاحها ، تضاف ألوان أخرى سوف تتضح كلما تقدم بنا تحليل الوظائف ٠ وفي هذا الشأن ، لا ندحة لنا عن الاشارة الى أن العملية الاستعارية هي جد معقدة حتى ان كثيراً من الوظائف تظل على علاقة تضامن فيما بينها ٠ والا فان العملية تنعطف نحو الاخفاق وتفوت على نفسها تأييد القارىء ٠ ومع ذلك انه لمن المجدي لنا أن نفكر في كل وظيفة على حدة كي نوضح فكرتنا ٠

☐ الوظيفة الاعلامية Informative :

غاية هذه الوظيفة نقل معلومات الى المتلقي ، ومن سماتها الأصيلة الوضوح ، وليس المقصود بهذا الخصوص ، أن نتحدث ، على المستوى الأسلوبي ، عن المبالغة التي يتضمنها المستعار والتي هي على علاقة وثيقة مع آلية اختيار تسمح لها بالا تبرز ، على درجة سامية بوجه خاص ، سوى مظهر واحد من الحقيقة التي لا بد من لفت الانتباه اليها للحصول على



قوة من قوى الاقناع · المقصود بالأحرى هذه التقنية الايهامية التي لا تخدع القارىء لحظة الا لتسلمه ، بالتالي ، الى توضيح مرض · والأمر على هذا النحو في هذا البيت(١٦) الذي يمجد فيه أبو تمام نفسه بلهجة مفعمة بالزهو:

٩ ـ ماض اذا الهمم التفتت رأيت له بوخدهن استطالات على النوب

فاذا ما كان العنصر الأساسي : التف «تلوى» يبعث في الذهن صورة ثعبان ويقدم الينا استعارة ترسيمتها :

ش ت — * ش ص

الهمم (الهموم) = الثعابين

فان الاسم استطالات « تجاوزات على العدو » والذي يتضمن الوظيفة التي يقوم بها (تحدى ، انتصر) يبعث في الذهن استعارة تقوم على الملاقات وتحدد بدقة المعنى المراد من اللفظ **همم** · فليس المقصود به هنا « **الرغبات العليا** » بل بالأحرى «الهموم والشدائد»:

م ت — ا: الوخد (السير السريع) ⟵⟶ ب: النوب (المصائب)

م ص — * ا: الأسلحة ⟵⟶ * بَ: الأعداء

والوخد « سير النياق سيراً سريعاً بخطا واسعة» يضيف على سبيل الكناية دقة جديدة، فسلاح الشاعر الحقيقي ليس سوى الرحلة ·

ومثال آخر (١٧) يوضح بجلاء تقنية الايهام هذه :

١٢ ـ اني أرى ثمر المدائح يانعا وغصونها تهتز فوق العنصر

فاذا ما أخذ التعبير الاضافي : **ثمر المدائح** على حدة فقد يستطيع أن يخيل الينا أنه استعارة من جنس :

ش ت — ش ص

قصائد المديح = ثمر يانع

تبدو فيها قصائد المديح نتيجة مفيدة لوظيفة حيوية يقوم بها الشاعر، ولكن العنصرين **غصون** ، **عنصر** (الأرض على سبيل المجاز) يؤكدان أن المعادلة السابقة ليست الا من قبيل الايهام · فالمقصود بالأحرى هو المعادلة :

ش ت — * ش ص

قصائد المديح = شجرة ذات أثمار يانعة وأغصان راعشة

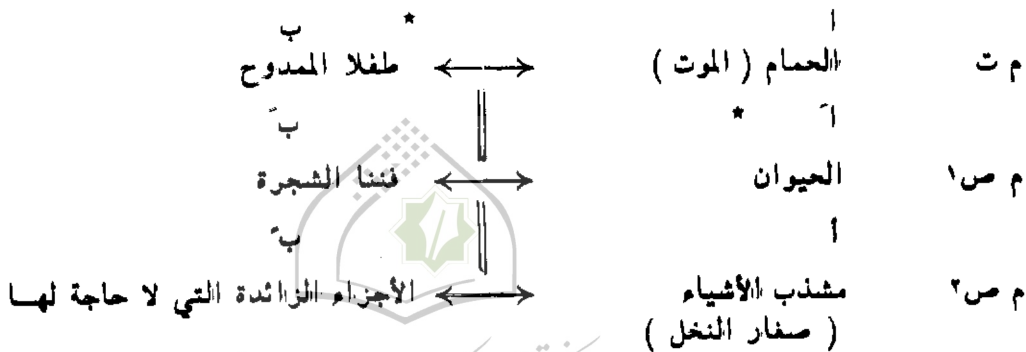
وهي تظهر القصيدة وكأنها تأليف متين الحوك تتوحد عناصره مع عناصر حيوية يتشابك بعضها مع بعض تشابكاً قوياً ،وتمتاز بأكل طيب ذي رونق ، وليس هو فقط النتيجة المفيدة لوظيفة حيوية .

وصورة الشجرة تبدو ، في موطن آخر ،مشحونة بغموض على شاكلة الفجر ، الذي يخرج من الليل ، ليغدو شيئاً فشيئاً نوراً باهراً . فالشاعر يبعث في الذهن موت طفلين على النحو التالي(١٨) .

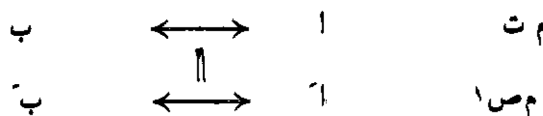
١٨ ــ لا غرو ان فننان من عيدانــــه   لقيــا حِمامــا للبريــة آكلا

١٩ ــ ان الأشاء اذا أصاب مشــذّب   منه اتمهــلّ ذرا واثّ أسافــلا

وتلك هي علاقة التراسل المعقدة التي تستخلص من هذين البيتين :



والوظيفة الأساسية في مستوى (م ص١) ينجزها الفعل : **لقي** « صادف» والمشتق :**آكل**، وفعل الأكل المنسوب الى **الحمام** « الموت » يقوم بدور دليل مرشد ينبئنا بالعنصر (اَ) ،ولكن نتيجة ذلك مبهمة ، لأننا لا نعرف تأثيره لا على الشجرة ولا على الممدوح ، فينجم عن ذلك ابهام الرسالة . وانا لنجنح الى الاعتقاد بأنه فعل شرير ذو تأثير سيء ، ولكن التعبير المزدوج **لا غرو** « لا عجب » يدل على أن هذا الفعل لا يثير دهشة المتحدث ، وعليه ، ان ذهننا يتساءل : لم كان الأمر على هذا النحو ؟ هل المتحدث راض عن رؤية الشر يقع على أب الطفلين ؟ وهذه نتيجة لا تتوافق مع فن الرثاء المماثل في القصيدة . والجواب عن ذلك يقدمه لنا في الحقيقة (م ص٢) الذي يوضح هذا الابهام ، فهو يبعث في الذهن صورة جديدة يوضح عنصرها : **أشاء** « صفار النخل »مفهوم الشجرة . والفعل : **شذّب** «قطع الأجزاء النافلة » المتضمن في : **أصاب مشذّب** ،ونتيجته التي يلفت الانتباه اليها الفعل : **اتمهل** « انتصب وطال » والفعل : **اث** « كثف وغلظ » يؤكد وظيفة خيرة . وعليه فالفعل : **أكل** الذي يقوم بوظيفته في مستوى العلاقة الأولى :



لا يمكن أن يعني أن موت الطفلين يقوض أباهما • فهذا الأب تغذيه ، على النقيض من ذلك ، قوة جديدة •

☐ الوظيفة النفسية psychologique :

الأسلوب الذي يمكن تعريفه ، حسب تعبير بارت ، بأنه «تحول‌مزاج» BARTHES يدل ضمناً على أهمية نفسية كاتب من‌الكتاب‌في تقنية أثره • والصورة ، بما أنها الجزء الأهم في هذه التقنية ، تعبر أفضل تعبير عن‌هذه النفسية • فرمز ما لا يمثل ـ حسب رأي روبير دوزواي ROBERT DESOILLE شيئاً ما ، بل يعبر عن عاطفة(١٩) ، وحين أبرز لوغرن LE GUERN هذه الظاهرة‌علمنا‌ما يلي(٢٠) :

« الاستعارة تميز شخصية أو مزاجاً بمافيه الكفاية لكي يكون في وسعنا أن ننتظر من دراستها نتائج ذات دلالة » •

وبشلار BACHELARD ، من جهته ، يهتم بالقوى التي تسوس خفية الفنان في عمله أو بالأحرى يهتم بدائرة ما قبل المعنى pré-sens في التعبير التصويري • واستجواب الأثر الفني من هذه الزاوية يسمح ـ حسب‌رأيه ـ بتحديد هوية الحوافز ، والانفعالات والعواطف التي تؤلف جنين الصور كما يسمح‌لنا بأن نعرف هل سجلت هذه الحالات تسجيلا ملائماً في الألفاظ وهل هي بسبب ذلك محولة‌تحويلا جيداً •

ماذا يمكن أن نقول على هذا المستوى عن‌الصور في شعر أبي تمام ؟

في الحقيقة ، ان الرؤية الدرامية للعالم‌تسوس الشاعر العاكف على عمله • فلكي « يبلور » شك‌تيوفيل(٢١) بعد هزيمته ، نراه‌يتصور في نفس هذا القيصر عراكاً جد عنيف حتى ان هذه النفس لتنقسم الى عدوين يتألب‌أحدهما على الآخر(٢٢) :

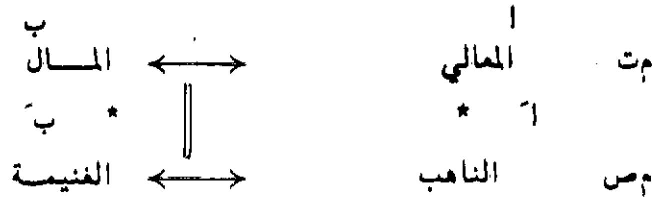
٣٩ ـ مضى مدبرا شطر الدبور ونفسه   على نفسه مـن سوء ظن بهـا الب

والهزيمة تبدو هنا من خلال صورة دينامية تبدع المعنى التبعث في الذهن ضده على سبيل السخرية • فتيوفيل يفر ويسرع ضدالريح الغربية العنيفة : « مضى مدبرا شطر الدبور » ، وليس المقصود هنا الحديث عن‌شجاع ، بل عن جبان يفر من الموت ليطفىء كرب نفسه ويرتاح من وساوسها •

والصيغة الدرامية نفسها تتجلى في موطن آخر ، فالكرم ليس ، في عيني الشاعر ، سوى نصر تظفر بـه المعالي التي تصارع‌المـال :

٢٢ ـ ثوى مالـه نهب المعالي فاوجبت   عليه زكاة الجود ما ليس واجبا(٢٣)

والمخيلة باعتمادها على الوظيفة : نهب« سلب » المنسوبة الى المعالي في قوله « نهب المعالي » تفترض علاقة تقوم على العراك :



تسطع فيها علاقة تجريدية : الكرم # التوفير ٠

ومزاج الزهو الذي يميز الشاعر يعبرعنه خلال ترابطات استعارية بعيدة كل البعد عن أن تكون ملقاة على العمياء في الموادالل‍غوية: اننا لنراه يتوحد مع قيصر ، وقصيدته المبتكرة « عذراء » تتوحد مع زوج هذا الأخير التـي قدمت لنزيله كسرى :

١٦ ـ اليك بهـا عذراء زفت كانهـــا   عروس عليهـــا حليهـــا يتكســر

١٧ ـ تزف اليكم يا ابن نصر كانهـا   حليلة كســرى يوم آواه قيصر(٢٤)

والصورة المعروضة على هذا النحوتبدوخاضعة لميل الرغبة وجدليتها مع لون من ألوان الثقافة ، ولهجـة الزهو هـذه تخفي عقدةنقص يوحي بهـا كثير من الصور ، التـي « تبلور » تفوق الشاعر علـى ممدوحـه ٠وانبثاق لا واع يمنح الشاعر القوة ليصرح عن ذاته بأنه « محيي القريض » في حين أن ممدوحه ليس سوى من يفني المال «مميت المال» ٠ وتصاقب هذين التعبيرين المزدوجين ، في سياق واحد ، يقدم الينا تضاداً يبدو وكأنه عملية نفسية لامجرد لعب لغوي في قول أبي تمام(٢٥) :

٦ ـ وتنظري خبب الركاب ينصها   محيي القريض الى مميت المـــال

وثراء هذه الوظيفة النفسية يشرق اشراقاً أفضل من خلال استحضار صور مائية في الذهن ٠ فاذا ما تألم الشاعر من رؤية محبوبته جد مفتونة بسلطة المال حتى لتفضله على كل مثل أعلى خلقي ، ومن رؤيـة نفسـه هدفا للازدراء هـذه المرأة بسبب فقره ، فان مخيلة الماء المادية لا تلبث أن تمده ، ليظفر باقناع صاحبته ، بصورة السيل العاجز عن تهديم الذرا :

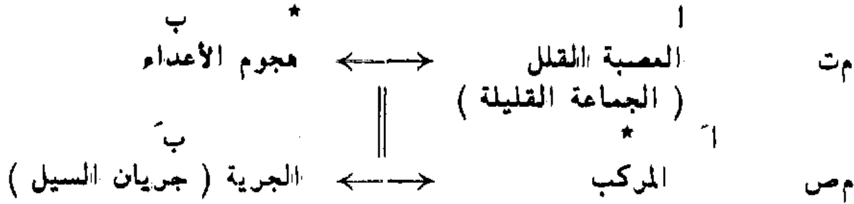
٥ ـ لاتنكري عطل الكريم من الغنى   فالسيل حرب للمكان العالي(٢٦)

والمقصود هنا ، في رأينا ، الحديث عـن ابداع ينبجس تعويضاً عـن شعور بالنقص عميق ٠

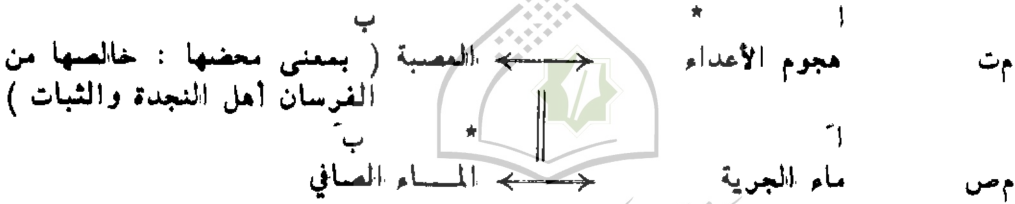
والصورة الممتدة صورة مركب يبحر ضدالسيل تصور مناخ معركة تنتهي الى نصر :

١٣ ـ صدعتَ جريتهم في عصبــة قللٍ قد صرح الماء عنها وانجلى الزبد(٢٧)

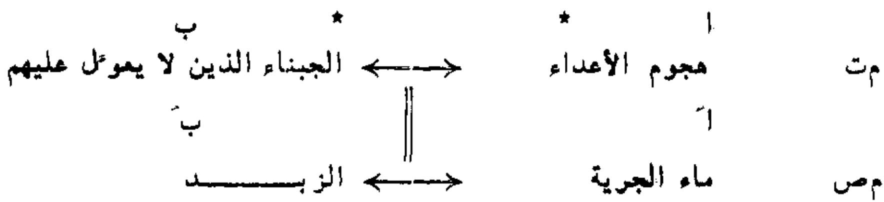
والوظيفة الأساسية : صدع « شق » التي ينجزها الممدوح تقوم بدور نقطةالتلاقي في الترسيمة :



وهي تنتهي الى الوظيفتين الأساسيتين :**صرح** « كشف » التي تحقق التراسل في العلاقة :



وانجلى « انكشف وتبدد » التي تتضمن الوظيفة « بدد » التي يقوم بها ماء الجرية وتحقق التراسل في العلاقة :



واذا كان الجبناء في هذه المعادلة الأخيرة يبدون كالزبد الذي يذهب جفاء، فان الشجعان يبدون في المعادلة السابقة وكأنهم الماءالصافي، في حين أن ماء الجرية العنيف استعير في المعادلة الأولى لهجوم الأعداء ، وبتعبير آخر أن المـاء العنيف ، وهو عنصر طبيعي ، انما يغيرمزاجه بالفعل الانساني ، فمن عنصر شرير مهدد في البدء يتحول في النهاية الى فعل خيّر ٠

ومع ذلك ، ان أبا تمام تبعاً لايمانه بوجود ازدواجية وظيفية تنسب الى كل شيء ، يمنح أحياناً هذا الماء العنيف ـ خلافاً لما هو عليه في الترسيمة الأولى ـ خاصية مستحبة ، وعلى

هذا النحو ان صورة الماء الذي ارتفع بسبب كتلة الماء « سيل طما » ، ولكن عاقه عائق منعه من الانسياح في سهل من السهول تأتي لترمز الى الخير الذي كان منتظراً من الممدوح خالد بن يزيد الشيباني ولكنه ضاع بسبب عزله من ولاية الحرمين :

٣ ــ سيلٌ طما لو لم يذُده ذائد لتبطحت اولاه في البطحاء(٢٨)

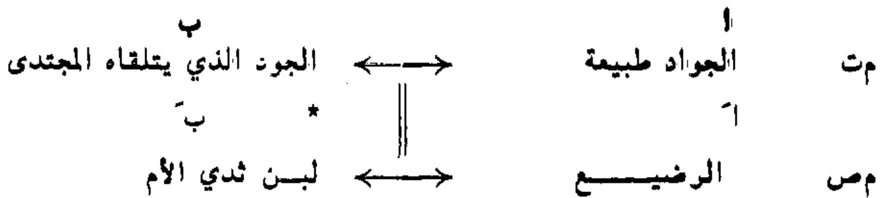
والأهم ، الذي لا بد من الاشارة اليه ، أن هذه المخيلة المادية لا تعجز عن توليد صور أصيلة • فتعبير مزدوج مثل « ماء الملام » ليس سوى رمز لا واع نجم على غير علم من الشاعر، وتجاوز تفكيره ، انه رمز يوجد ، حسب تعبير عزيز على ماترلنك MAETERLINK (٢٩) ، في « كل ابداع عبقري » ، والذي يستقي قوته ـ كما سنرى ـ (٣٠) من حالة غريبة fantastique . والى هذا العنصر الطبيعي ، وهو الماء ، تضاف كل العناصر الأخرى : الأرض ، النار ، الهواء، لتبدع ، في بيت عجيب ، صورتين مصبوغتين بصبغة وهمية hallucinatoire غنيتين ـ كما نرى(٣١) ـ بايحاءات نفسية :

مزقتْ ثوب عكوبها بركوبها والنار تنبع من حصى المَعزاء

في أساس هذه الألوان من الابداع ليس بوسعنا أن ننسى تأثير التجربة الطفولية • فاذا ما كان كل ماء حليباً أمويا ـ كما يشير الى ذلك بشلار(٣٢) ـ ففي وسعنا أن نقول : ان التعبير المزدوج في الصورة المائية عند أبي تمام يستلهم احساسات الفرح والألم من فترة الطفولة هذه • ومناخ الطفولة هذا يشع في لحمة صورة يصور فيها الشاعر موت واحد من ممدوحيه(٣٣) :

١٩ ــ عاق الزمان رضيع الجود لم يقهِ أهل ولم يفده مال ولا ولد

فالمقولة الأولى في هذا البيت « عاق الزمان رضيع الجود » تعبر عن العلاقة التالية :



التي تقيم الصلة بين العلاقة على المتعة التي يشعر بها(ا) بقدر ما يشعر بها (اَ) وهما ينجزان كل منهما فعله •

والزمن ، اي « الموت » أو « القدر » يتدخل ، وكأنه أداة مشؤومة ، ليقطع هذه الصلة ويحرم (ا) كما يحرم (اَ) من اللذة التي ينالانها من فعلهما •

وبتعبير آخر ، ان مخيلة الشاعر كانت حساسة ازاء ألم الفطام · وبما أن هذا الاحساس ينجم عن منع الطفل من رضاع ثدي أمه ، وبما أن هذا المنع هو من فعل الزمن ، فلم لا يتمرد أبو تمام على هذه الآفة ؟

☐ الوظيفة الاجتماعية sociologique :

أظهرت لنا دراسة الينابيع أهمية الصور على الصعيد الاجتماعي ـ الثقافي · وقد استطعنا أن ندرك أن مخيلة الشاعر كانت عند ملتقى تأثيرين : حياة البدو وحياة المدر ، وأنه لم يكن في عصمة من تأثير حضارة جديدة متعطشة الى ابداع فني وفلسفي وأدبي ··· بل لقد شاهدنا أن فكرة مراتب اجتماعية وتنوع يتصل اتصالا وثيقاً باختيار من الاختيارات تشع من خلال لحمة صورة ··· فيكفينا اذاً تحليل بعض الأمثلة كي نوضح توضيحاً حسياً وظيفة الصورة الاجتماعية هذه · فمقولة لفظية مثل « والكلام لآلىء توم » في قول أبي تمام(٣٤) :

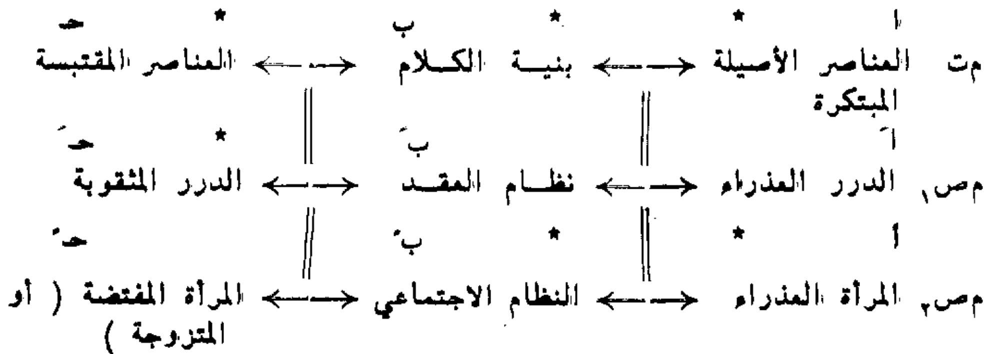
١٨ ـ واذا رأيتك والكلام لآلىء توم فبكر في النظام وثيِّب

يجسد استعارة ترسيمتها :

ش ت ش ص

كلام الشاعر = الدرر المختارة

تتطور حالا مع المقولة : « فبكر في النظام وثيِّب » فتشف عن تنظيم استعاري معقد ترسيمته :



وهذه العلاقة تدل على أن أبا تمام يحبذ سلسلة الخطاب المؤلفة في آن واحد من عناصر أصيلة مبتكرة ومن عناصر مقتبسة من ثقافة ما ، فهي في مخيلته على صورة عقد من

لآلىء نادرة اكتشفها الشاعر ومن لآلىء أخرى اكتشفها من قبل غيره من الناس ، أو على صورة نظام اجتماعي تقدر فيه المرأة العذراء أكثر مما تقدر الثيب ·

وعلى صعيد القيم ، ان الحقلين المتشابكين ، حقل الأحجار الكريمة ، وحقل المرأة ، يمثلان مركز الاهتمام ، لا عند أبي تمام فحسب ، بل في المجتمع العربي في عصره أيضاً · وها هنا ، الشخصي والاجتماعي يتلاقيان لانعاش عملية شعرية ·

وفي موطن آخر ، يجسد تشبيه ممدد موقف الشاعر من مشكلة النسب(٣٥) :

١٨ ـ لهم نسب كالفجر ما فيه مسلك خفي ولا واد عنود ولا شعب

ومن الواضح أن التشبيه ها هنا أتبع حالا بوصف في شكل كناية يبعث في الذهن صورة سهل من السهول لا وعورة فيه ولا جبال · والعلاقة التي تنجم عن ذلك تتبع الترسيمة التالية :

ش ت		ش ص		ش ص
النسب	=	الفجر	=	السهل

واذا ما كان التشبيه هنا يصور نقاوة هذا النسب فان المستعار « السهل » يعزز هذا المظهر ويحول الزمن (الفجر) الى مكان مستو · وهذا التحويل الغريب الذي يتعلق بما هو غير ممكن يبعث في الذهن فكرة التفوق · فهذا النسب ليس على علاقة مشابهة مع فجر مألوف بل مع فجر خارق للطبيعة · أفنستطيع بعد هذا المديح أن نضع موضع الشك الانتماء العربي لأبي تمام نفسه ؟

□ **الوظيفة الجمالية esthétique :**

تقصد هذه الوظيفة الى اثارة المتعة عند متلقي الرسالة الشعرية ، وهي مظهر كانت البلاغة القديمة قد استثمرته وعرض عرضاً واضحاً في نظرية زخارف الأسلوب l'ornatus (٣٦) · وهذه الزخارف تتضمن الأشكال البلاغية ، ولا سيما الشكل الذي يسمى ملكة الأشكال reine des figures وهو الاستعارة : « الاستعارة ـ كما يقول دومارسيه DU MARSAIS تزين الخطاب »(٣٧) · واذا ما أدركت الاستعارة عند أرسطو على أنها تعويض أو تشبيه ، تعويض لفظ استعاري عن لفظ دقيق ، من أجل التزيين والمتعة »(٣٨) فان النظرة نفسها تأتلق عند البلاغيين العرب (٣٩) على أساس منهج تضوع ازهاره تدريجياً ووصل الى طور من النضج لم يستطع ان يتقدم عليه بعد البحث الراهن في كثير من الفروع · وهذه المتعة التي يشدد عليها ارسطو ويربطها بمفهوم الزينة يطلق عليها اسم « السحر » تحت ريشة غيرو GUIRAUD الذي يرى أن الاستعارة « هي بخاصة منبع السحر

وتقوم على المدلولات المتعددة للاشارة ،وعلى تحرير الكلمة ورفض المعنى الدقيق »(٤٠)٠ والاستعارة عند لوغرن LE GUERN تحدث بمقتضى تراسل يدركه العقل ، وهي مخصصة لاثارة تقويم من طراز جمالي(٤١) ٠ بل ان هذه الوظيفة هي : « مظهر الاهتمام المألوف الجدير بالمديح بأن تكون اللغة parler لغة فصيحة بل ولغة جميلة ان أمكن ذلك ، وهو بخاصة الرغبة التي يتنبه اليها متلقي الرسالة »(٤٢) ٠

وقد أشرنا من قبل الى أن مجموع الصور عند أبي تمام انما يقوم على التوحد أكثر مما يقوم على المشابهة ٠ ونتيجة لذلك ليس لنا حظ كبير في أن نصادف عنده صورة تزيينية نافلة ٠ وصور أبي تمام بسيطة أم معقدة تدخل في حقل الاستعارة « الذي لا يتجاوب كثيراً ـ كما يقول لوغرن LE GUERN (٤٣) مع وظيفة تزيينية » ٠ مع هذا الشكل المجازي ومع الاستعارة القائمة على الخفاء خاصة ان كثافة التوحد تمس ، في مستوى الايصال، ذروتها العليا ٠

والسحر الذي يتحدث عنه غيرو GUIRAUD هو أحد مظاهر العملية الاستعارية الفنية بالايحاءات عند أبي تمام ٠ونستشهد على سبيل المثال(٤٤) بهذا البيت الذي يتعلق بالتجربة الجنسية :

٤ ـ وفمي على فمه يسامرُ ريقَه ويدي تنزّه في حدائق جلدهِ

حيث يحل الفعل : **سامر** « تحاور خلال الليل مع » محل : **رشف** ليوحي الينا أن فعل « الرشف » ينجز بشكل متبادل في جو من السعادة ، وحيث الفعل : **تنزه** يهب الحدث « مس مسا رفيقا » صبغة دينامية وألقا من الفرح حسياً ٠

وتعبير **تركيبي ممدد** « يعكس » الفكرة التزيينية ، وذلك حيث يراد الحديث عن صفاء الممدوح :

١٣ ـ وصفا كما يصفو الشهاب وانه في ذاك من صبغ الحياء لمُشرب(٤٥)

فالبيت يستخدم بدياً تشبيهاً بمشبك هو الكاف ترسيمته :

ش ت		ش ص
صفاء الممدوح	=	صفاء الشهاب

ثم يستخدم استعارة ترسيمتها :

	أ		ب
م ت	صفاء الممدوح	⟵⟶	حياء الممدوح
	أَ	‖	بَ
م ص	النسيج	⟵⟶	المصبغ (التلوين)

فهاهنا ان الوحدة المعنوية الصغرى المشتركة والمشار اليهـا بالاشارة « **مشبـع** » تصور فكرة جمال زخرفي ، لا يمكن أن يعدعنصراً نافلا ، لأنه يغني معرفتنـا بالشيء المصور (ش ت) ٠

واذ يفتش أبو تمام في ابداعه عن الغريب فانه يخرق بشغف المعايير الجمالية الشائعة في عصـره ولا يحرص على مراعـاة الذوق السائد ٠ واذا ما تجاوب بعض استعاراتـه أحيانا مع نغمة محددة بدقة ، فليس من النادر أن نراه ينجز انحرافاً ذا دلالة بلجوئـه الى استخدام صورة تتضامن مع سابقتها ، لتصوير شيء عبر عنه في موطن آخر بمستعار معهود٠ وعلى هذا النحو ان أبا تمام يستخدم لتجسيد جلال الحلم ، استعارة معهودة فيقول : « **لك هضبة الحلم**،(٤٦) حيث نشمر برائحة الاهتراء، ولكن بما أنه فنان ماهر فانه يعبر في موطن آخر عن المفهوم التجريدي نفسه بلمحة جديدة مثقلة بمقصد جمالي :

٢٢ ـ رقيق حواشي الحِلم لو أن حلمه بكفيك ما ماريت في انه بُرد(٤٧)

واذا ما نقد الآمدي(٤٨) ، بهذه المناسبة ، شاعرنا بأنه يلتجيء الى استعارة ، لاتتطابق مع ذوق العرب الذين جروا على اقامة تشبيه بين الحلم والجبل ، فان طه حسين يخالفـه الرأي(٤٩) ويسوغ ابداع أبي تمام : فهـو شـاعر حضري اختلـف الى قصـور الأمراء والخلفـاء والكتاب المترفـين ، وهـؤلاء لايستحسنون أن تكون لهم رزانة هؤلاء الأعراب التي تزن الجبـال ، بل ان معاصر أبي تمام انما كان مترفاً متمدينا ، فالرجل الحليم عنده ليس الوقور الذي يشبه الجبل بل الذي يلقى الحوادث مبتسماً ، واذا تحدث أعجبك حديثه رقة وظرفاً ٠٠٠ « فليس غريبا أن يكون حلم المتحضرين في بغداد رقيق الحواشي ، أما « لو أن حلمه بكفيك » فهذا غريب ، ولكن أي قيمة للشاعر المبتكر اذا لم يستطع أن يخترع لك من الصور ما يبهرك ، ويضطرك الى ان تعجب بهذه الصور الجديدة؟ » لنقل بالأحرى أن هذا التسويغ ، الذي يعتمد على تاريـخ الأدب ،لا يمثل الحقيقة كلها ، فالصورة كلها ،لاجزء منها ، تمثل شغف أبي تمام ، عن وعي أو غيروعي، في استخدام لغة غربية جديرة ، بالمفاجأة التي تثيرها ، بجذب انتباه المتلقي ، وامتاع مبدعها المعقد الذي كان يحاول تأكيد ذاتـه من خلال ابداعه ٠

اذا ما وجدنا أمام شيء جديد المفاجأة والفرح ـ كما يقول روفردي REVERDY (٥٠) فان هذا التأثير يصل ، في رأينا ، الى ذروته حين يفرض التجريد استفهاماً علـى فكرنا ٠ وأبو تمام يصل الى ذلك أحيانا بتعديل الصياغة التقليدية ٠ فعوضا عن الالتجاء الى مشابهة أو توحد لتصوير جمال الحبيبة وعيونها ، على طريقة القدماء ، يقود المتلقي ، عن طريـق الافتراض ، الى تخيل الجنس الانساني وقد خرج من جلده لارتداء جلد الحيوان :

٩ ـ واذا رنت خلت الظباء وَلَدْنهـا ربيعة واسترضعت في الربوب(٥١)

وهذا الحدث العجيب يأخذ ، في موطن آخر ، مظهراً مغايراً : فاستعارة معهودة تأتي في مطلع بيت ، ثم تتحول في توسـع غريب : فجمال المحبوبة ينفذ من خلال النقاب ، بروعته،

خارجاً على هذا النحو ، عن قوانين الطبيعة • فلنتأمل هذا النشيد المجيد نشيد جمال يستحيي منه جمال الشمس :

٨ ـ فنعمتْ من شمس اذا حجبت بدت   من نورها فكأنها لم تحجَب(٥٢)

وهذا التجديد يحدث أحياناً بادخال لفظ مكان لفظ أو بعودة اللفظ الى معناه الأصلي والطريقتان مستخدمتان في البيت التالي :

٣٥ ـ من شاعر وقف الكلام ببابه   واكتنّ في كنفي ذراه المنطق(٥٣)

ففي المقولة اللفظية : **(وقف الكلام ببابه)** يقوم « الكلام » بالوظيفة الأساسية التي ننسبها عادة للشاعر في مقولة معهودة : **(وقف الشاعر بباب الملك)** • هذا الملك ، الذي يأتي اليه الكلام مفتشا عن حظوة ، ليس سوى أبي تمام نفسه •

والفعل **(اكتن)** الذي يعني : « اختفى » أو « التجأ الى » ، يأخذ في البيت معناه الأول : « **اتخذ عشه في** » ، بسبب حرص الشاعر على توفير تناغم لغوي معنوي •

وفي موطن آخر ، يثير التناغم دهشة المتلقي ، وذلك حيث تنجز الوظيفة الشعرية تحت شمار أنسنة في مستوى المجرد • ففي المقولة : **(من كل اروع ترتاع المنون له)** التي تجذب الانتباه في قول أبي تمام :

١٤ ـ من كل أروعَ ترتاع المنون له   اذا تجرد لا نِكسٌ ولا جحدُ(٥٤)

يؤنسن الشاعر الموت على سبيل المجاز ، وذلك بنسبة الخوف اليه ، وهذا في الحقيقة اكتشاف يرمي الى اضفاء الصفة الشعرية على اللغة ، وينبع من تحر صوتي بقدر ما هو معنوي • فالاشارتان المتلاصقتان في الرسالة ، وهما : **(أروع)** « شجاع » و **(ترتاع)** « تفزع » يقدمان الينا مثالا على جناس يرتبط ارتباطا وثيقاً بطباق • وأثر هذا الاكتشاف يتألق عند خلف لأبي تمام مشهور وهو المتنبي ، في مقولات من مثل : **(مات الموت)** و **(ذعر الذعر)**(٥٥) •

☐ الوظيفة الانفعالية : affective :

وغايتها نقل عاطفة الباث وتأثره الى المتلقي ، وهي تحت ريشة كثير من النظريين ، تزدوج مع الوظيفة الجمالية التي انتهينا من الحديث عنها • الاستعارة ـ كما يقول شيشرون CICERON « وسيلة للامتاع والتأثير »(٥٦) • وهذه الوظيفة تسمح للاستعارة بمنح التعبير طاقة أكبر(٥٧) • واذا كان التعبير البسيط لا يعبر الا عن الحقيقة عارية كل العري ، فالاستعارة ، خلاف ذلك ، تجعل الفكرة أكثر حياة • وهذا ينشأ عن حركة مشبوبة العاطفة يشعر بها المتحدث ويميل الى ترسيخها في ذهن المتحدث اليه • وللنجاح

في اشعار الآخرين على خير وجه بتاثرنا ،لابدلنا من أن نحتفظ للتعبير بسمة العفوية : « الاستعارة العفوية والمنبجسة تثير ـ كمايلاحظ لوغرن LE GUERN (٥٨) عاطفة ، لأنها تعبر عن عاطفة ، وهي وسيلة من أنجع الوسائل لنقل تأثر ما » •

وبما أن التنظيم المجازي يدخل صورةتقترن بالمقولة انفعالية الطابع ، وظيفتها اثارة ردة فعل مشابهة عند المتلقي ، فانه ينمش ضمناً حكماً تقويمياً ينجم عنه التأثير الذي ترمي الصورة الى احداثه •

وهنا ، تفرض مشكلة ذاتها : هل ينحني الشاعر أمام نظام القيم المتدرج الموطد من قبل بشكل ثابت أو أنه يثور بهذا النظام ويمنح العناصر قيماً جديدة ؟

مع شاعرنا ، نشاهد أن بعض العناصر ، التي تمد اجتماعياً حقائق مستحبة ، تغير لونها ، وتتضمن أحكاماً مستكرهة ، ونقيض ذلك صحيح : **فالخصان** ، على سبيل المثال الذي يرمز الى حقيقة خيرة في ذهن العرب ، يأخذ أحياناً قيمة مستكرهة • والتعبيران : (**حية الليل**) و (**التنين**) اللذان يصفان الممدوح يتحفاننا بالمثال المناقض • والقيمة المزدوجة ، التي يعبر عنها عدد من الألفاظ المستعارة التي تنبجس ، من مثل (**العنقاء**) ، تحت ريشة أبي تمام ، لا تدهشنا ، انها تنبع ، فيما يخيل الينا ، من اعتقاده بأن كل شيء له وجهان أحدهما خير والآخر شرير •

وفي هذا الاطار ، قد تستطيع صبغة أسطورية أن تسم الحكم التقويمي • والبيت الذي يلي :

١٥ ـ ليث ترى كل يوم تحت كلكله ليثا من الانس جهم الوجه مفروسا(٥٩)

يقدم الينا صورة حيوان مفترس ، الأسد ، تأخذ ، بوساطة تحول عجيب كلكل « صدر » جمل ، وتضع تحت أعيننا مخلوقاً عجيباً • وهذا التحول لاينتج فقط تأثير المفاجأة ، بل تأثير الضخامة التي تعبر عن التقدير الذي كان يكنه الشاعر لممدوحه •

ولا بد لنا من أن نشير أيضاً الى أن الاستعارة ، بطبيعتها المتسمة بالغموض ، تسمح بتعديل سلم القيم المتلقاة : فمنح شيء ما خاصية واقعية عدت سامية ، يزيد في قيمته ، في حين أن استخدام مستعار بذيء ، منحط ، فظ ، أو مستعار يدل على حقيقة وضيعة ، يمنح الشيء وظيفة تحقيرية •

ولتوضيح هذا المظهر يكفينا ، أن نذكر بأن قصائد أبي تمام تتوحد(٦٠) أحياناً في عالم تخيلي ، مع (**الجوامع**) « القيود » التي تحكم الخناق على أعناق اللؤماء ، وأحياناً مع (**القلائد**) « عقود اللآلىء » التي تزين أعناق الكرماء • والصورة المبثوثة في قوله : **وحلي قريضها حلي الهدي**)(٦١) ليست أقل أهمية من هذه الصور ، ففي هذه المقولة تدل استعارة متداخلة العناصر telescopée بشيء من التأكيد ، على أن أبا تمام لايعد الزينة الشعرية

زخرفاً نافلا ، بل قانوناً محموداً وجمالاتقصدوظيفته الى التأثير في الجمهور وحمله على المشاركة في التأثر الذي يشعر به المبدع نفسه.

وثمة حالات ، تستخدم فيها هذه الوظيفة الانفعالية التعبير التراسلي الذي يتحقق في مستوى الادراك . وتحت ريشة لوغرن LE GUERN يعرف هذا التراسل الحسي على النحو التالي :

« تراسل يشعر به بين الادراكات الخاصة بالحواس المختلفة ، في معزل عن استخدام الملكات اللغوية والمنطقية »(٦٢) .

في مقولة لفظية مثل : (**بغر يراها من يراها بسمعه**)(٦٣) ، يبدي الشاعر القصيدة للعيان على شاكلة نجمة لا يرى الشاعرتألقهاالا بالحساسية السمعية . وآلية تزامن الحواس تعتمد في هذه المقولة على التعادل الموطد بين النظر والسمع . وفضلا عن ذلك ، ان المراد هنا حدث فردي محض يقوم على منهج تراسلي هو السمة التي يتميز بها عالم الشاعر الخاص به ، واذا ما كان التراسل يقدم الينا هنا البنية التي تتميز بها الاستعارة القائمة على الخفاء ، فانه يعبر عن ذاته في موطن آخر(٦٤) تحت شمار استعارة تقوم على التجلي (تشبيه بليغ) . فتعبير ازدواجي اضافي مثل (**مسك الطل**) و (**كافور الصبا**) يمنحنا مثالا عن ذلك التراسل مع لعب الحساسية الشمية التي تتراسل مع حساسية أخرى بصرية أو لمسية .

هذا الطابع القائم على التزامن الحسي، يسجل في موطن آخر على جناح مشابهة وهمية ، نتراسل فيها حقيقتان متباعدتان جدالتباعد احداهما عن الأخرى بالوظيفة (**ترى**) القلبية . والتقريب الذي يدين للمقولة :(**ترى ان الاذان سرار**)(٦٥) يقوي التكثيف المعنوي والانفعالية التي تصورها صورةسابقة . والمقصود بذلك المقولة : (**صخر ينفيتك مسمتعيك**)(٦٦) التي تظهر القصيدةالتمامية على شاكلة صخرة تستطيع قرقعتها تعطيل الادراك السمعي عند الخصم .

وثمة نوع من هذا التزامن الحسي يدعو للاعجاب ، يحقق تراسلا ذا صبغة وهمية دينامية ، بين حدث سمعي وادراك شمي ،وعلى هذا النحو ان القصيدة التمامية تبدو ، لعين المخيلة المبدعة ، عطراً ينقله الشعر : (**نشريسير به شعر**) (٦٧) . ونوع آخر ، يتركز في اظهار المجرد للعيان وللحساسية السمعية على حد سواء يثير دهشتنا في المقولة : (**مكسو المغاني من كل حسن وطيب**)(٦٨) .

والى هذه الوظيفة الانفعالية تنضم القدرة الاقناعية persuasive وهذه تختلف بطبيعة الحال عن قدرة الاعتقاد de conviction : « للاقناع عقلياً ــ كما يعلمنا لوغرن LE GUERN على أثر باسكال(٦٩) ــ نستخدم المحاكمة العقلية، والادلاء بالحجج المنطقية ونخاطب العقل أولا . ولزيادة الاقناع لا بدلنا أولا ، خلافاً لذلك، من التأثير في الحساسية، واثارة ارتكاس انفعالي » .

وبما أن الصورة المرافقة لمادة الرسالةليست في أغلب الأحوال سوى صورة حسية تندمج معها ، فاننا لا نستطيع أن نعدها اذأسوى غريبة عن المستوى المنطقي للاعلام ٠هي بالأحرى على علاقة وثيقة بالمخيلة الحساسة ٠

وعلى هذا المستوى ، يجب علينا ألا انسجل أنصياغتها تقفو مسارا جدلياً تتنوعمظاهره كل التنوع : فثمة حالات ، تنبجس فيها باديءذي بدء جملة تجريدية ، ليلحق بها صورة تصويرية توضيحية ، لا تترجم الفكرةالعقليةالمعبر عنها من قبل ، الا لتغنيها بتأثير رؤية محسوسة قدرتها الاقناعية كبيرة جدا ٠ هاهيءذي حكمة يفتني موضوعها الخلقي في تجربة عميقة انبجست ، بلهجة عقلية حاسمةيندمجفيها قانون عام ، ليلحق بها صورة تصويرية تتعلق بعلم نفس النار :

٤٦ ـ واذا أراد الله نشـــر فضيلـــة طويت أتاح لهـــا لســـان حسود

٤٧ ـ لولا اشتعال النار فيما جاورت ما كان يُعرف طيب عَرْف العود(٧٠)

فمن الواضح أن النسيج الاستعاري فيالبيت الثاني يعبرعن القضية المجردةالمطروحة في البيت الأول متوافقاً معها توافقاً شديداً ،بتأثير رؤية حسيـــة تقوي ايحاءاتهـــا القدرة الاقناعية وتفوز بموافقة القارىء ٠

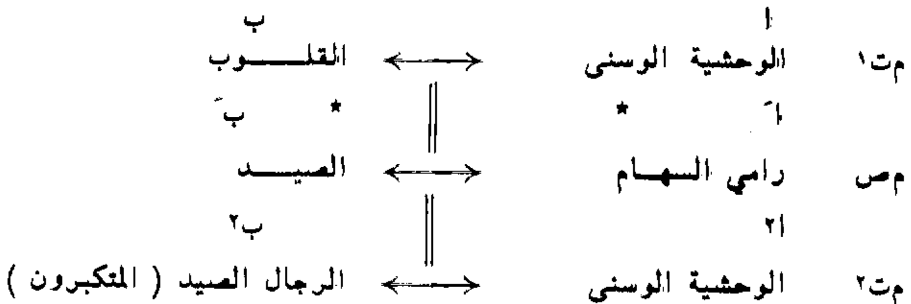
والمسار المخالف يتركز في أن تقدم اليناسلسلة استعارية توضح مباشرة ٠ وهـــذا التوضيح اما أن ينتج سياقاً تحليلياً يسوغها ،واما أن يستمر وفق طراز استعاري ٠

وثمة مثال مدهش تضوع منه رائحة الأسطورة الاغريقية يوضح النمط الأول :

٤ ـ وحشية ترمي القلـوب اذا اغتدت وسنى فما تصطاد غـير الصيـــد

٥ ـ لا حزم عند مجرِّب فيهـــا ولا جبـار قوم عندهـــا بعنيـد(٧١)

وفي الحقيقة ، أن الرسالة في تدفقها الأول ، تفضي الينا باستمارتـين علائقيتـــين متداخلتين : téléscopées :



حيث يصيب تنوع من التنوعات (مت١)فقط ويحمل بوساطة (ب٢) نوعاً من الدقة الى (ب) ، فالقلوب المصابة ليست سوىقلوب الصيد • وفي المقولتين : **(ترمي القلوب)** و **(فما تصطاد غير الصيد)** ، ان الوظيفتين **(ترمي)** و **(تصطاد)** اللتين تمثلان محور النسيج الاستعاري ، تتمثل قيمتهما في قيادةالمخيلة ، في تطور دينامي ، من الغامض الى الواضح ، والوظيفة الأولى ، في الحقيقة ،لا تدخل في مناخ الصيد بالقوس ، الا مع انبجاس الثانية • ومشهد الصيد، اذ هومصورعلى هذا النحو، يخلق في المخيلة رؤيةالطريدة المضرجة بالدم التي لفظت أنفاسها الأخيرة ،ولكن بما أن هذا الصيد يصور الرجالالعظام الذين صرعهم جمال النظرة الناعسة النافذ ،فان الذهن يظل في حالة التساؤل ويطلب ، بنهم معلومات أكثر • والتوضيح يأتي مباشرةفي الدفقة الثانية ، والشاعر هنا يستنجد بصفات مجردة ، مقتبسة من النظام الأخلاقي•وهذه الصفات تظهر ، في شكل عرض تحليلي، لتزيد في توضيح القضية التصويريةوتمنحهاقدرة تعبيرية جديدة •

والنمط الثاني ، الذي يستمر توضيحالمسلمة الاستعارية فيه على متابعة سبيل تصويري أيضاً ، يظهر في نص هام تمثل مقدمته في اعين علماء المعاني العرب **(أهل المعاني)** طريقة سميت **(التصوير)** وهذهالطريقة تقصد ، حسب رأي المرزوقي ، الى اظهار المجرد ، ونريد بذلك **(النفور)** الذيأثاره ظهور **(الشيب)** ، لا بوساطة **(اشارة)**، بل بوساطة تصوير حسي يخرجه الى العيان •والمثال على ذلك هذان البيتان(٧٢) :

١٠ ـ ألم تر آرام الظباء كانما رأت بي سيدالرملوالصبحأدرع؟

١١ ـ لئن جزع الوحشي منها لرؤيتي لانسيها من شيب رأسي أجزع

حيث تبذر صورة **(الشيب)** من الهلع بين الحسان ، أكثر مما تبذره صورة صياد مفترس **(الذئب)** بين الغزلان • والنسيجالذي يلي ينسج خيوطاً جديدة حول الشيء المصور نفسه • ومن هنا ، ينبجس شبحالموت:

١٢ ـ غدا الهم مختطاً بفوديَ خِطة طريق الردى منها الى النفس مهيَع

ثم تترابط سلسلة من الاستعارات الخاطفة métaphore-éclair سريعاً ، تحت شمار ازدواج تناظري parallélisme symétrique بتضاد انفعالي ، لتحقيق التماثل بين الشيب وزائر يجفى ، ومعاشر يُجتوى ،وألف يقلى ، والجديد المرقع :

١٣ـ هو الزَور يُجفى،والمعاشَريُجتوى وذو الالف يُقلى ، والجديد يرقّع

ومن الواضح أن التصويرالجدلي للمسلمةالقائمة على تضاد الألوان يتدخل في هذا المثال لتوضيح تأثير شيء هو **(الشيب)** برؤيةذات قدرة ايحائية • والرسالة ، اذ تتوجه على هذا النحو الى الحساسية ، تمس قلبالمتلقي •

ولتقوية هذا التأثير ، يلجأ أبو تمام الى تبيين يحدث على طراز مشابه • فاستعارات انفعالية متعددة ، مستقاة من تأثره الباطني، تتسلسل مترابطة لكي تثير ، عند المخاطب ، ارتكاساً تأثرياً ، وتنال قبوله •

ويضاف الى هذه الوظيفة المعنوية للقضية وتبيينها موسيقا داخلية مستقصاة تصل الى كمالها في البيت (رقم ١٣) وتقوي ، بالتالي، نجوع التطور الاستعاري •

وليس بمنكر أن في شعر أبي تمام تقنية وهمية تفصح عن ذاتها ، وأن ثمة علاقة وثيقة بين هذه التقنية والوظيفة الانفعالية • وكذلك ، لا يمكننا أن ننكر أن هذه التقنية تقصد الى الاقناع ، وذلك بالاعتماد ، لا على حجاج منطقي ، بل حجاج وهمي يوظفه ابداع يقوم على مشابهة تخيلية (**قياس تخييل**) كما يقول الجرجاني •

ففي أسراره ، يحاول هذا النظري أن يبين هوية هذا التخييل ، ويلقي الضوء على العديد من تنوعاته •

بهذه الطريقة ، كما يقول ، يخدع الشاعر ذاته ، ويريها ما لا تراه • ومن بين تنوعاتها ، هنالك تلك التي تبتعد كثيراً عن الحقيقة الواقعة ، وتبين على خير وجه أن هذا (**التخييل**) خدعة فريستها العقل (**خداع العقل**) ونوع من الزخرف (**التزويق**)(٧٣) •

والفكرة القائلة ان الشعر كذب تجسد هذه التقنية وتجعل منها عملا حرفياً (**صنعة يتعمل لها**) وتدقيقاً في المعاني ، يقتضي من المؤلف (**فطنة لطيفة**) ، وذكاء نافذا (**فهما ثاقبا**) ، وغوصاً شديداً يقوم به صياد اللآلىء(٧٤) •

وعلى هذا النحو قد تستطيع هذه التقنية أن تكون سلاحاً ، في يد المبدع ، لكي يخترع، دون تراخ ، صوراً ويطوف في أفق عريض ، ويجد مورداً لمعانيه لا ينفد(٧٥) •

ولتوضيح هذه الظاهرة ، يكفينا أن نحلل بعض الأمثلة :

يتركز تنوع من تنوعات هذه التقنية في تقريب يقصد ، في مستوى القيم ، الى تجميل ما هو عادة مستقبح • ومن ذلك مثال تمثيلي، يراد فيه الحديث عن تجاعيد المحيا :

٧ ـ لا تنكري منه تخديداً تجلله فالسيف لايزدرى ان كان ذا شُطَب(٧٦)

ههنا يحاول الشاعر التأثير في حساسية الحبيبة ، واثارة مودة حنون عندها، باستخدام صورة غريبة عن الاعلام المنطقي ، صورة تتضمن قيمة اجتماعية تمثل واقعاً مستحباً ، وتحقق له وظيفة تجميلية : فصورة السيف ذي الشطب « الطرائق » انما تجمل تخديد الوجه الدال على الهزال ، والمستكره عادة •

وثمــة بيت آخر ، غني بالايحــاءات ،« يبلور » هذه التقنية الوهمية • ويراد فيــه الحديث عن فقر الرجل النبيل :

٥ ـ لا تنكري عطل الكريم من الغنى فالسيل حرب للمكان العالــي(٧٧)

خلافاً لكل تاويل(٧٨) ، لا يأخذفي الحسبان المعانــي المتعددة للمستعارين (**عطـــل**) « التجرد من كل سلاح أو زينة » و (**حرب**)« يحارب أو يسلب» ، نرى أن البنية الاستعارية في هذا البيت ، على مستوى التفكير السابق للغة ، **هي جد معقدة حتى لتسمح للمخيلــة** باستشفاف علاقتين : فالمقولة : (**لاتنكري عطل الكريم**) تنبط تراسلا علائقياً يوحي المستويان (مص١) و (مص٢) فيه بذريعة أولى تقصد الى اقناع الحبيبة :

		أ		ب
	مت	التجرد من الغنى	←——→	الرجل الكريم
		أَ *	‖	* بَ
ع١	مص١	التجرد من السلاح	←——→	المحارب الشجاع
		أً *	‖	* بً
	مص٢	التجرد من الزينة	←——→	المراة الجميلة

وبما أن فقدان الأسلحة لا يلغي شجاعة المحارب ، وفقدان الزينة لا يلغي جمال المرأة الطبيعي ، فان تجرد الكريم من الثروة ، ينبغي الا يلغي سموه •

حتى اذا ما انتهت هذه الحجة التي بدت لعين الشاعر ، فيما نقدر ، غير كافية ، لجأ الى حجة أخرى تبدو صياغتها المفهومية ـ واللفظ المتعدد المعاني (**حرب**) يدل علــى ذلــك ـ كما يلي :

		أ		ب
	مت	السيــــل	←——→	الذروة
		* أَ	‖	* بَ
ع٢	مص١	السالب	←——→	الفريسة المسلوبة
		* أً	‖	* بً
	مص٢	الجيش المعادي	←——→	الجيش المقاوم

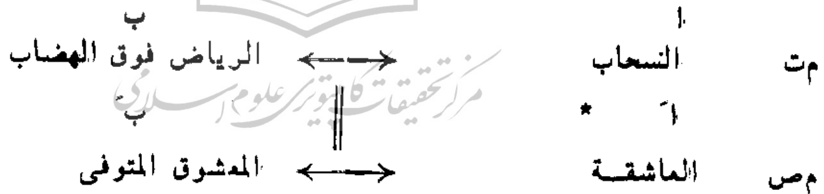
وهذه العلاقة ترتبط لغوياً بأداة هي الفاء التي تعبر عن تسويغ سببي ، وتؤلف أسلوبياً مجموعاً متضامن العناصر ، يجعل المادة اللغوية أكثر تعبيرية plus expressive ولا بد لنا

من أن نسجل هنا أن هذه الصلة لا تنبع من المحاكمة العقليـة المنطقية ، بل مـن محاكمة وهمية ، ولكي نستخدم عبارة الجرجانـي ، من ابداع يقوم على مشابهة تخيلية (قياس تخييل) • فبوساطة العقل لا يمكن أن نقبل أن نقبل أن مصاريع (ع٢) اتخذت سبباً لمصاريـع (ع١) ، ولا يمكن أيضاً أن نقبل ، أن هذه الصلة تراسل علائقي يقوم علـى التوحـد ، فبالوهم انما نستطيع أن نتخيل ، على سبيل المثال ، أن العلاقة بين الكريم والمال تماثل ماء السيل الذي لا يستقر في ذرا جبل(٧٩) •

والتقنية الوهمية تأخذ أحياناً شكل صورة افتراضية تشرك (حسن التعليل) ، ومثال ذلك البيت التالي(٨٠) :

٤ ــ كأن السحاب الغر غيبن تحتها حبيبـاً فما ترقا لهـن مدامـع

فمن الواضح أن شيئاً واقعياً ، ونعني سقوط المطر الغزير ، يصوره هنا سبب وهمي مخترع ، فالشاعر يتخيـل كما هو الحال في الأساطير الاغريقية صلة مـودة بين السحـاب والأرض • والصورة تؤدي ، على هذا النحو ، وظيفة درامية ثانية تحاول ، بانبجاسها العفوي ، اثارة ارتكاس انفعالي ، عند المتلقي ، وذلك بنقل تأثر اليه • وهي فضلا عن ذلك صورة مرافقة للرسالة مدمجة فيها تستقي قوتهـا من محاكمة عقلية ، التوحد الاستعاري معها وترسيمته :



يتحول الى علاقة سببية وهمية تسمح للسحب بالحلول محل العاشقة في وظيفـة ذرف العبرات •

□ **الوظيفة الشعرية : poétique :**

الاهتمام في هذه الوظيفة مركز على الرسالة message في ذاتها ، وبهذه الوظيفة يمكن لرسالة لغوية أن تكون أثراً فنياً : وهـذه الوظيفة تنبع من لعب المخيلة المتحد الاتجاه ، لاثارة تأثر شعري ، ولنشر ألق الصدق وبلوغ الاقناع بذلك نفسه •

وليس بمنكر أن هذه الوظيفة تحل في لغة غير مباشرة « تعكس » تعبيرية أساسية ، وفي مادة استعارية مشخصة تجعل الفكرة المحلية ــ وقد رأينا ذلك من قبل (٨١) ــ محسوسة وشهوانية ، وفي صياغة لغوية غامضة تفسح مجالا للشمري اللا متوقع •

والى هذا الغموض الذي لا يمكن النجاةمنه ، تنضم القدرة الايحائية للصورة • ومن المؤكد أن الصورة ، اذا ما كانت مغرقــة فيالوضوح ، تكون تصويرأ أمينا للشيء ،ولكنها لن تكون ترجمته الشعرية • وههنا انما نقععلى نقطة تباعد بين الصورة عند أبي تمام والصورة في المأثور الكلاسي ، فمنهج الصورةعنده يأخذ في أغلب الأحيان صبغة التغبيش ، في حين أن الصورة الكلاسية تستسلم للوضوحوالمنطق •

من أين يأتي هذا الغموض ؟

انه لا يتميز ــ حسب رأي أوكتافيوباز O. PAZ عن غموض الواقع ، كما نفهمه في لحظة الادراك : فهو مباشر ، متناقض ،جمعي، ومع ذلك يمتلك معنى محجوباً »(٨٢) •

وهو ينجم ، في معنى ما ، من استخدام لغوي أقيم جوهريا على تعدد معاني الأشياء المستعارة والجرجاني النظري البارع يبرز،في أسراره ، هذا المظهر ، فيشاهد ، علىسبيل المثال ، أن الشاعر قد يستخدم القمر ليصورشهرة الرجل ونباهته وعزه ، والكمال بعـد النقصان ، والنقصان بعد الكمال • ويلجأ الىاللغة التصويرية لصياغة ملاحظته :

« وانه ليأتيك من الشيء الواحدبأشباهعدة ، ويشتق من الأصل الواحد اغصانا في كل غصن ثمر على حدة •• »(٨٣) •

والغموض ينجم أيضاً من الانحراف ،الكبير قليلا أو كثيراً ، والذي يقوم بين الحقل المعنوي والحقل الترابطي ، مما ينجم عنــه كثافة غنية بالايحاءات •

الخفي، حسبرأي روفردي REVERDY، يولد من كلمتين ، قرنت احداهما بالأخرى لأول مرة و،شكل صحيح juste .وهو ينبجسمن صورة غريبة ، غير متوقعة ، يتوقفنجاحها على التأثر الذي تولده :

« ما هو عظيم ، ليس هو الصورة ، بلالتأثر الذي تثيره ، فاذا ما كان هذا الأخير عظيماً ، قدرنا الصورة على مقداره »(٨٤) •

على أن هذا التأثر لا يمكن أن ينتعشالا مع الصورة الجديدة ، الاستعارة :

« التأثر ، المثار على هذا النحو ، صافشعرياً، لأنه ولد خارج كل محاكاة، وكلتذكر، وكل تشبيه »(٨٥) •

والتمثيل ، في رأي الجرجاني ، طريقةأسلوبية تقتضي من القارىء التفكير لكييدرك المعنى المحجوب في الصورة المرافقة للمقولة •وادراك هذا المعنى ، بعد الجهـد المبذول ، أصعب ، عندما يكون لطيفاً • ومع ادراكهذاالمعنى ، تشمر النفس بالأثر الأحلى ، والأجل، والألطف وتحس بأنها مشغوفة(٨٦) •وصورةالحجر الكريم تحدد هذه الفكرة بدقة :

« فانك تعلم على كل حال أن هذا الضرب من المعاني كالجوهر في الصدف ، لا يبرز لك الا أن تشقه عنه »(٨٧) ·

ولكن الناس ليسوا جميعاً موهوبين لأداء هذا الفعل: « فما كل أحد يفلح في شق الصدفة، والشعور بالتالي بالمسرة الناجمة عن الاكتشاف·

ومع أن روفردي لا يحدد بدقة هوية هذا « التأثر » الذي يثيره الخفي le mystère فانه كثيراً ما يظهر تحت ريشته · فتصادفه حينما يصور الشروط التي ينبغي أن تتحقق لكي تكون صورة ما قوية :

« ان صورة ما ليست قوية لأنها عنيفة وعجيبة ، بل لأن ترابط الأفكار فيها بعيد وصحيح » (٨٨) · وضرورة هذه العلاقة هي الشرط الأول الذي يقود الى ابداع صورة :

« حقيقتان ليس بينهما أي علاقة ـ كما يقول روفردي ـ لا تستطيعان التقارب تقارباً مفيداً · وليس ههنا ابداع صورة »(٨٩) ·

والصحة التي يلح عليها الكاتب دون تحديد هويتها بوضوح ، كيف ينبغي لنا أن نفهمها ؟ أهي « الصحة التي نشعر بها في أعماقنا »(٩٠) ، كما يرى غابرييل جرمان GABRIEL GERMAIN ? أهي تلاؤم « الوحدة المعنوية الصغرى sème المصونة في اللفظ المستعار » ـ كما يعظ لوغرن ـ « مع السياق بطريقة ليست تقريبية فقط »(٩١) ؟

كون هذه الصحة، غير منطقية وغير عقلية، لا يقبل التفنيد ، لأن الصورة حسب رأي روفردي ـ ليست مجرد تشبيه · وهي ، فضلا عن ذلك ، الوحدة المعنوية الصغرى المشتركة التي تجمع بين الحقيقتين اللتين تؤلفان استعارة تقوم على تراسل العلاقات ، لأن روفردي لا يرفض المشابهة العلائقية ، بل يعدها ،وسيلة ناجعة لابداع صورة جديدة :

« المشابهة وسيلة للابداع ـ انها مشابهة علاقة ، وعليه ان قوة الصورة المبدعة أو ضعفها يتوقف على طبيعة هذه العلاقات »(٩٢) ·

وعليه ، ليس المراد ملاءمة مع السياق، ولا رضى يحدث في مستوى أعماقنا ·

وفضلا عن ذلك ، هنالك حجة أخرى تعتمد على التقويم الذي يمنحه روفردي للفكر esprit تؤيد تأويلنا · فبهذه الموهبة انما يدرك المبدع هذه العلاقة بين الحقيقتين :

« الصورة ابداع صاف يبدعه الفكر esprit ولا يمكن أن تولد من تشبيه ، بل من التقريب بين حقيقتين متباعدتين قليلا أو كثيراً »(٩٣) ·

والفكر ، بادراكه وحدة هذه العلاقة ،يبدع « صورة قوية جديدة » ·

ويضاف الى هذه الوظيفة التي يقوم بهاالفكر الانتاجي ، وظيفة أخرى جمالية جنساً: « الفكر كما يقول روفردي ـ ينبغي أن يدركصورة ويتذوقها دون خلط »(٩٤) . وقدرة الصورة الجمالية تقاس نسبة الى العاملينالذين أشرنا اليهما من قبل : التباعد distance والصحة justesse :

« كلما كانت العلاقات بين الحقيقتينالمقربتين بعيدة وصحيحة، وكلماكانت الصورة قوية ـ حظيت بقدرة تأثرية وبحقيقة شعرية» (٩٥) .

هذه القدرة التأثرية ، المتناسبة هنا معالتباعد مابينالحقيقتين المقربتين والمترابطتين، وفي موطن آخر(٩٦) ، مع غموض الصورة ،لايمكنأنتكون الا جمالية، لأن روفردي يقلل من شأن التأثير الخلقي والعاطفي للصورةويلقننا انالشاعر لا يقصد أساساً الا الىابداع جمال مدهش « يخلب الفكر » ، ويوفرللمبدعاعجاب الجمهور :

« اذا لم يكن علينا أن نفهم سوى الخطاب الخلقي ، أو الحزين أو الفرح ، فليسثمة شاعر واحد حقيقي أراد في آن ما أن يكونمحبوباً لمثل هذه الصفات . من ذا الذي وجد الفراشةفي آن ما غير مليحة وغير جميلة ؟)(٩٧)

أنستطيع أن نقلل ، على هذا النحو ،من الأهمية العاطفية للصورة ؟ أنستطيع أن نقرظ نظرة تدرجية في مستوى الوظائف ؟.

تحليل مثال واحد يكفي لاظهار الخطافينظرية كهذه ، فالصورة تستقي ـ فيما يخيل الينا ـ قدرتها من تلاحم تتضامن فيه الوظائفكلها . انه بيت ، كثيراً ما ذكر في أبحاث البلاغيين العرب مثالا على استعارة أطلق عليهااسم الاستعارة التصريحية ، والمراد فيهالحديث عن امرأة حزينة تذرف العبرات على الخدودوتعض شفاهها العقيقية بأسنانها ، رامزةعلى هذا النحو الى شعور الندم (....) .ولكنمحاولة الشاعر تبوء بالاخفاق ، لأن سلسلة الاستعارات المستخدمة لتصوير هذه الصورةالرمزية allégorie الدرامية ، لا تتوافق مع مثل هذه المشاعر :

فامطرت لؤلؤا مـــن نرجس وسقت   ورداً وعضت علـــى العناب بالبــرد

لقد كان البلاغيون يكتفون باظهار آليةهذه الاستعارات التي نشير اليها كما يلي :

شت	الدموع *	العيون *	الخدود *	الشفاه العقيقية *	الأسنان البيضاء *
شص	اللؤلؤ	النرجس	الورد	العناب	البرد

دون أن يدركوا أن نجاح هذه الاستعارات شكلا وتصويراً لا يمنحها انبثاقاً عاطفياً جديراً باكتساب تأييد القارىء ٠

وبهذه المناسبة ، ينبغي ألا نخفي الاعجاب الذي يتملكنا عندما نقرأ بفضولية السطور التي تخص هذه القضية في بحث الجرجاني ٠ هذا النظري المعظيم الذي تقصى تقصياً شديداً الأشكال المجازية ليتبين في أي شيء تقر ، ليس فقط فضيلتها التبيينية ، بل قدرتها على نيل تأييد القارىء ، يمنح الوظيفة العاطفية للصورة الأهمية التي تستحقها دون عزلها عن الوظائف الأخرى ٠

فبالفعل ، يدرك المتلقي ، في رأيه ، تأثير التقريب(٩٨) بين حقيقتين مختلفتين جنساً ومتباينتين أحياناً(٩٩) ، ويدرك من الصورة: الجمال (**الظرف**) ، والدقة اللذيذة (**اللطف**)، ويشعر بالارتياح والمسرة ٠

هذه المسافة بين الحقيقتين ، تقوي ، ليس فقط القدرة الجمالية للصورة ــ كما هو الحال عند روفردي ــ بل قوتها العاطفية والخلقية أيضاً :

« وهكذا اذا استقريت التشبيهات وجدت التباعد بين الشيئين كلما كان أشد كانت الى النفوس أعجب ، وكانت النفوس لها أطرب ، وكان مكانهـا الى أن تحدث الأريحية أقرب » (١٠٠) ٠

وعلى هذا التباعد ، الموصوف على هذا النحو ، يتوقف أيضاً ابداع الصور الجديدة التي تبدو **اغرب واعجب** واحق **بولوع** المتلقي(١٠١) ٠

وفي مستوى الصورة القائمة على تواسل الملاقات (**التمثيل**) ، ان التأثير الجمالي والانفعالي ، الذي ينتج عن المزاوجة بين الحقيقتين المتباعدتين احداهما عن الأخرى ، يبدو أنجع ٠ وهذه الصورة التجسيدية تقوم بعملها ، كما يقول ، وكأنها **سحر** :

« وهل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تاليف المتباينين حتى يختصر لك بعد ما بين المشرق والمغرب ، ويجمع ما بين المشئم والمعرق، وهو يريك للمعاني الممثلة بالأوهام شبهاً في الأشخاص الماثلة ، والأشباح القائمة ، وينطق لك الأخرس ، ويعطيك البيان من الأعجم ، ويريك الحياة في الجماد ، ويريك التئام عين الأضداد ، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين ، والماء والنار مجتمعين ٠٠٠ »(١٠٢) ٠

ومهما يكن تنوع هذه الأشكال المتضادة المعروضة في هذا الوصف ، فانها تتعلق ــ والأمثلة التي أولناها فيما قبل تشهد بذلك ــ بالصور عند أبي تمام، كما لو أن هذه الأخيرة كانت منقوشة بسكين في ذاكرة الجرجاني ٠

وبطبيعة الحال ، ان هذا التقريب بين الأشياء المتضادة يتضمن مفهوم التعسف الذي يظل مرتبطاً ، في انتاج أبي تمام ، بالصورة الاستعارية التي تتلقى بروزاً خاصاً ، بسبب درجة « اللا توقع » الرفيعة فيها ٠

واذا اعتقد روفردي بتراسل العلاقات وسيلة للابداع(١٠٣) فانه لا يفر من هـذا القدر . واذا ما كانت محاكمته العقلية تحبذ تعسفاً ما ، فليس هو حقاً التعسف الذي يتجه الى التعبير عما هو غير قابل للتعبير ، والذي حبذه بروتون BRETON ، بل بالأحرى ، انما هو التعسف الذي لا يمنع الحساسية من ادراك صحة الصورة مباشرة . ومعه ، نحن لا نزال أيضاً بعيدين عن افراط التعسف الذي يستطيع أن يفسر لنا ـ كما يقول لنا غابرييل جرمان(١٠٤) أن هذه الصورة أو تلك « تخفق عوضاً عن أن تنوّر » .

وتحت ريشة الجرجاني نشعر أيضاً بأهمية هذا التعسف . فعنده أن **التمثيل** الذي يتجاوز حدود الابداع بالوهم(١٠٥) ، غـير مرغوب فيه . وكل لعب في تركيب الكلام ، ينأى عن قصد عن السنن code — كما هو الحال في بعض الأمثلة المستقاة من شعر أبي تمام ـ ليعمي صورة ، لا بد من رفضه . والجهد المبذول ، لادراك المعنى المندمـج في الصورة المرافقة للمقولة(١٠٦) ، محبذ ، شريطة أن ينقى الشكل من كل شذوذ فيغدو **مستوياً مملسا** ، وأن ينتهي هذا الجهد الى اكتشاف قيمة أصيلة ، « أما اذا كنت معه (المعنى) كالغائص في البحر يحتمل المشقة العظيمـة ويخاطر بالروح ثم يخرج الخرز »(١٠٧) فانك لا تستطيـع أن تظفـر بمسرة الاكتشاف . وباختصار ، ان الغموض ، الذي قرظه النظري ، لا علاقة له بالتعسف ، الذي ينتهك بعنف شديد بنية تركيب الكلام ويمنحها غرابة يضل معها الاعراب على غير هدى(١٠٨) ، ويغـدو ترتيب الكلمات (النظم) مختلا(١٠٩) .

ومثل التعسف المفرط في الاستهجان الصورة الموصوفة بأنها مبتغاة ، فهي ، بسبب هذا الواقع ، تغدو ، في لحظة من اللحظات ، نوعاً من التمرين الملغز . وقد استشاط روفردي غيظاً مثل أحد السرياليين ضد هذه الصورة ، فهو يقول : « ليس المراد أن نصنع صورة ، بل لا بد من أن تأتي على أجنحتها الخاصة »(١١٠) . فالميزة التي تتفرد بها الصورة القوية عنده هي أن تكون ناجمة عن التقريب العفوي بين حقيقتين واقعيتين متباعدتين جد التباعد أدرك الفكر esprit « وحده » العلاقات ما بينهما . وفي عيني غابرييل جرمان توصف هذه الصورة العفوية بأنها أصيلة وقوية . وفي رأي برتون BRETON ينبجس من التقريب الطارىء بين لفظين نور خاص ، تبدو ازاءه على غاية الحساسية ، حتى اذا ما أطلقـت الشـرارة « اقتصر العقل على مشاهدة الظاهرة المضيئة وتقويمها » . أما بشلار فانه يرى المشكلة بشكل آخر :

فهو يميز بين استعارة عقلانية وصورة شعرية . والأولى لا يمكن أن تكون « سـوى صورة مصنوعة » (١١١) « وتمرين وقتي » . واذ أنها تعليمية جوهرياً « فهدفها اظهار فكرة ، ووجهة نظر ، وعاطفة والاشعار بها ، وذلك بعرضها عرضاً مشخصاً وفي ميدان مختلف الفكرة أو الموضوع المجرد الذي يعسر التعبير عنـه وحصره مباشرة »(١١٢) . أما الصورة الشعرية فهي من « فعل المخيلة المطلقة الصافي »(١١٣) . وهي تنتج مباشرة وحالا ، وهي « خلق يأتي دفعة واحدة »(١١٤) . فالشاعر يقرب ـ دون محاكمة عقلية ، ودون تفكير مسبق ـ بين حقيقتين واقعتين يمكن أن تكونا دون علاقات عادة ، والمشابهات بينهما لا تقفز بالضرورة

الى الأعين » (١١٥) • ومع ذلك ، ان الصور الأدبية ليست ، في رأي بشلار ، صور الاحساسات ، والانطباعات الخام ، بل هي صور معدة أو محولة ، مصممة أعمل فيها التفكير أو محروفة عن اتجاهها(١١٦) • وعليه ، فان الصور الشعرية تختلف اختلافاً بيناً ، حسب رأي الفيلسوف ، عن الصور التي تولد عفوياً ، تحت شعار «الكتابة الآلية » أو «الرمز الخام » كتلك التي تولد من دفعة الحياة اللاشعورية • ولكي تكون الصورة جذابة ، لا بد لها من تجاوز هذه المرحلة :

« الصورة الأدبية ــ كما يقول باشلار ــ مهما يكن ادعاؤها العفوية ، هي كذلك صورة تأملية ، صورة مراقبة ، صورة لا تجد حريتها ثانية الا بعد اجتيازها مراقبة ما »(١١٧) •

أمام هذا الركام من الأفكار كيف تبدو الصورة التمامية للميان ؟

العرض الذي انتهينا منه قبل هنيهة بين لنا أن شرطين أساسيين لا بد منهما لنجاح صورة من الصور وهما : غموض لا ينتهي الى تقديم صورة وكأنها تمرين ملغز ، وعفوية لا تظل في مستوى الانبثاق الباطني الخام • واذا ما رئيت الصورة عند أبي تمام انطلاقاً من هاتين المسلمتين ، فانها تتماسك جيداً • وهي ، على العموم ، لا تأخذ قيمتها الحقة من عفوية دون مراقبة ، بل بالأحرى من الاعداد الذي يتضمنه ، وان يكن ضئيلا ، الابداع الشعري • ومع ذلك ، هنالك لحظات تبدو فيها هذه الصورة مبالغاً في البحث عنها ، على قرابة من تمرين أعمل التفكير فيه ، موسومة بسمة تربوية • والأمر على هذا النحو في صورة صنعها الشاعر للتعبير عن أفكاره تعبيراً ساخراً(١١٨) •

☐ الوظيفة البنيوية : structurale :

لن نعود هنا الى قضية التآليف التي عالجناها من قبل ، وانما نريد فقط أن نبين كيفَ تترابط الصور فيما بينها في نص من النصوص ، فتحظى ، على هذا النحو ، بأهمية كبيرة في مستوى مجرى الحدث الشعري •

في هذا الشأن ، جملة من الملاحظات تأتي الى الذهن :

ان تكاثر الصور ، اذ هو بعيد عن تنمية سرعة القصيدة التمامية ، يقتضي أن تقرأ قراءة متمهلة • وهذا التمهل يشتد بسبب عامل آخر ، ونريد بذلك تسلسل الحدث تسلسلا متنامياً ، أي بمظهر جديد على تناغم مع حالة ثقافية ، فالشعر غدا لا ينظم لينشد فوراً ، بل ليقرأ قبل كل شيء ، ويراقبه أخصائيون •

في القصيدة ــ الفضاء يتبع توزع الصور سبيلا جديداً ، فالشاعر يوظفها خيراً من سواه ، مبتغياً مجرى يراد له أن يكون عضوياً • ولكن هذا لا يمنع القارىء من أن يدرك أحياناً ، ولا سيما في المقطعات ، تفككاً يسمح للصور المتلاحقة بانتاج تأثير هزلي ، والاشعار بقلق مبهم ، وثورة صماء تفسح المجال لصور حربية تتوالى دون رابط فيما بينها ، وتسمح على هذا النحو للشاعر بحصر احساس لا يمكن تحديده يريد أن يتحرر منه •

بين أنواع الصورة ، الاستعارة ولا سيما القائمة على تراسل العلاقات هي أكثر مايميز الخطاب التصويري عند أبي تمام · وهي تتكاثر وكأنها اتفاق transaction بين سياقات مختلفة ، اتفاق ينظم دلالات القصيدة ويمنح هذه الدلالات تعدداً مثمراً ·

ومع ذلك ، مظهران هامان يستحقان أن يشار اليهما قبل سواهما ، ونريد بذلك دينامية التسلسل ، والصور الملحة ·

لوغرن يعرّف الأول منهما كما يلي :

« الاستعارات الأجدر بالاقناع ، الاستعارات التي تثير حقاً الارتكاس الانفعالي المبتغى، هي الاستعارات الدينامية ، أي الاستعارات المتسمة بحركة تجعلها تتحول»(١١٩) ·

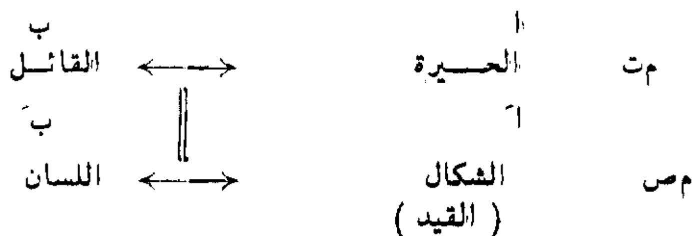
ولا نريد هنا الحديث عن لوحة فسيحة مركبة ، بل عن استعارات متسلسلة تجر كل منها تاليتها ، بالحركة التي تفرضها · وههنا الاختلاف بين الصورة الرمزية الباردة والصورة الدينامية : فكل استعارة تضيف الى الانطباع الذي تنتجه السابقة شحنة انفعالية جديدة ، وكأنها تجر المتلقي بسلسلة من الذرائع لاتستطيع المحاكمة العقلية المنطقية مراقبتها · والحركة ههنا تحمل المرء ·

ومع ذلك ، ان بعض الأمثلة في شعر أبي تمام تبين كل التبيين أن الشاعر ، حتى حين يستخدم صورة رمزية ، يمنحها نسغ الحياة : فحركتها تنمو في مناخ تحولي ، وتفرض ذاتها على الشاعر ، وبالتالي ، على القارىء قهراً ، في تنظيم تستدعي عناصره بعضها بعضاً(١٢٠) ·

ولتوضيح هذا المظهر الدينامي الذي يتميز به الترابط الاستعاري ، يكفينا أن نحلل مثالا من أمثلة متعددة (١٢١) :

٢٩ ـ ثبت البيان اذا تحير قائل   أضحى شكالا للسان المطلَق
٣٠ ـ لم يتبع شنع اللغات ولا مشى   رسف المَقيَّد في حدود المنطق
٣١ ـ في هذه قسم الكلام وهذه   كالسور مضروبا له والخندق
٣٢ ـ يجني جناة النحل في أعلى الربا   زهَرا ويشرع في الغدير المتاق
٣٣ ـ أنف البلاغة لا كمن هو حائر   متلدد في المرتع المتعرّق
٣٤ ـ عير تفرق ان حداها غيره   ومتى يسقها وادعا تستوسق
٣٥ ـ تنشق في ظلم المعاني ان دجت   منه تباشير الكلام المشرق

يبتدىء البيت (رقم ٢٩) بمقولة صغرى (ثبت البيان) تعقبها جملة تتضمن استعارة تثري شحنتها · وهذه الاستعارة التي تبدو وفق الترسيمة :



ليست سوى صياغة جديدة ، تبين ، بتأثير التضاد ، شيات حكم صيغ بايجاز ، في المقولة الأولى الابلاغية ، التي لم يحدد بدقة مداها • وهذه الاستعارة جزء من سلسلة من الاستعارات الترادفية المستخدمة لابراز تمييز ما ، فهي على التوالي تحقر العجز في البيان ، والتقليد اللغوي ، والحبسة التي لا تقهر • وترابط هذه الصور ، المتضامنة على مستوى الابلاغ، يدخل عنصر الدينامية • وتسلسلها يبدو مطبوعاً بالانسجام cohérence **لأنها** تتصل بتخيل الدائرة l'imaginaire du cercle وحركة الحدث الدينامية تنجم عن تحولات هذه الصور واحدة في الأخرى بتحول عجيب métamorphose مستمر يبدأ (**بالشكال**) ويمر بالأسير الذي قيدت أقدامه بالأصفاد (**المقيد**) لينتهي الى صورة (**السور**) المحاط بحفرة (**خندق**) • ومن الواضح أن هذه الصور كلها تصور موضوع الانسلاب aliénation أو غياب الحرية •

والبيت (رقم ٣٢) يوظف صورتين تقيمان تضاداً مع السلسلة الاستعارية السابقة وذلك لانبائهما بموضوع جديد : الاختيار الحر • واذا ما كان أسلوب النفي في البيت (رقم ٣٠) يوحي ، نوعاً ما ، بهذا الموضوع الجديد ، فينبغي ألا ننسى أن هذا الموضوع يعبر عنه هنا بطريقة تصويرية توحد بين الشاعر ومخلوقات حيوانية ، من نحل أو طير ينعش التذكير بهما المخيلة •

والنسجل فضلا عن ذلك أن الحركة التي تنظم الأبيات (٢٩) ، (٣٢) ، (٣٣) ، (٣٤)، (٣٥) ، على المستوى التتابعي تتضامن بوضوح مع تضاد ، يقوي ، لكونه مضفوراً مع الصور ، التأثير التعبيري لهذه الحركة •

وبين الصور الملحة في ديوان أبي تمام ، يلفت الانتباه صورتان : صورة العذراء التي يوضح تحليلها ــ كما رأينا(١٢٢) ــ حياة الشاعر الباطنية ولا سيما استيهامه fantasme وصورة عقد الأحجار الكريمة ، الذي يوضح تصويره ــ وقد بينا ذلك(١٢٣) ــ مظهراً هاماً، بين مظاهر أخرى، من مظاهر فعاليته العقلية • وفي الحقيقة ، ان هذه الاستعارة تقوم ، في داخل أثر أبي تمام ، بوظيفة متسعة ، وتؤكد التجانس في تصوير مفهوم القصيدة الذي يؤمن به • بل انها لحمة تنسج ، على مدى الديوان ، لتعبر تعبيراً جوهرياً عن المظاهر المختلفة الهامة لهذا الموضوع • انها عرض استعاري متقطع يتألف من عدد كبير من الصور، يتشابك معه ضرب من التنوع ملائم لتصوير الشيات الدقيقة في مفهوم يظل مغموساً في نظرة عظيمة القيمة بطريقة محسوسة sensible فتبلور ، على هذا النحو ، وظيفة بنيوية ، وتظهر الاستعارة، بتأثير سلسلة غنية بالتنوع، على أنها طريقة لعرض الموضوع عرضاً تطورياً •

ومن الألفاظ المستعارة التي يوظفها هذا الغطاء الراعش ، نستطيع أن نذكر : **حلي ، جوهر ، ياقوت ، در ، مرجان ، شذر ، فريد ، لؤلؤ ، قرطات ، سمط ، قلادة ، عقد ، نظام نظم** (تاليف) والفعل **الف** •

هذا المعجم اللفظي المجتاح ، الذي سيسم بميسمه الأبحاث النقدية أو البلاغية عند العرب خلال قرون ، يترابط ترابط تضامن للاتيان بصور منوعة لهذا العقد المؤلف من أحجار كريمة ضم بعضها الى بعض في تنسيق منظم ٠

وهذا ٠، فضلا عن ذلك ، مثال من أمثلة أخرى يدل على أن صور أبي تمام ، مهما تكن حرة وقوية ، لا تؤكد ذاتها تاكيدا حاسما ٠فهي تحيا حياة خاصة متميزة ، ولكن كلا منها يظهر في لحظة من اللحظات ، مظهرا من مظاهر مسلمة donnée تجمع هذه الصور وتسوسها٠

الهوامش :

* انظر التراث العربي ، نحو معالجة جديدة للصورة الشعرية ، بنية الصورة في شعر ابي تمام ع ١١-١٢ ، نيسان تموز ١٩٨٣ « انماط الصورة في شعر أبي تمام » ع ١٨ ،ل ٢ - ١٩٨٥ ٠

١ - انظر : ديوان رقم ١٧٨ ، ٣٥٦/٣ ، روي (بي) ،وافر٠

٢ - انظر : ديوان ، رقم ٦٠ ، ٢ /١٣٤ ، روي (دي) ،وافر ٠

٣ - انظر : ديوان ، رقم ٨٤ ، ٢٨٣/٢ ، روي (ايس) ،سريع ٠

٤ - انظر : ديوان ، رقم ٤٥١ ، ٤٩٠/٤ ، روي (مو)بسيط ، ١١ بيتا ٠

٥ - انظر ديوان ، رقم ١٢ ، ١٧٩/١ روي (با) ، خفيف، ٥٥ بيتا ٠

٦ - انظر : ديوان ، رقم ١٢ ، ١٧٦/١ ، روي (با) خفيف٥٥ بيتا ٠

٧ - انظر ديوان ، رقم ٩ ، ١٣٨/١ ، روي (بو) ، كامل، ٢٨ بيتا

٨ - انظر : HENRY (A.), Métonimie et Métaphore, Paris, Klincksieck, 1970, p. 122.

٩ - انظر : RIFFATERRE (M.), La Métaphore filée dans la poésie surréaliste, in Langue française, p. 47.

١٠ - انظر : ديوان ، رقم ١٤ ، ٢٠٣/١ - ٢٠٤ ، روي(بو)، طويل ، ٥٦ بيتا ٠

١١ - انظر : HENRY (A.), op. cit, p. 122

١٢ - انظر : ديوان ، رقم ٤٦٨ ، ٥٢١/٤ روي (لي) ،طويل ، ٣٧ بيتا ٠

١٣ - انظر : ديوان ، رقم ٢٠٠ ، ١١٤/٤ - ١١٥ ، روي(لا) ، كامل ، ٢٥ بيتا ٠

١٤ - انظر : ديوان ، رقم ١٠ ، ١٤٨/١ ، روي (با) ،كامل ، ٢٧ بيتا ٠

١٥ - يقال : كوى جلده بحديدة حامية اذا احرقه ، وكوت العقرب المرء اذا لدغته ٠

١٦ - انظر : ديوان ، رقم ٧ ، ١١٨/١ ، روي (بي) ،بسيط ، ١٩ بيتا ٠

١٧ - انظر : ديوان ، رقم ٤٣٤ ، ٤٥٨/٤ ، روي (ري)، كامل ، ١٧ بيتا ٠

١٨ - انظر : ديوان ، رقم ٢٠٠ ، ١١٦/٤ ، روي (لا)، كامل ، ٢٥ بيتا ٠

١٩ – Cité par THRRIEN, La Révolution, p. 165

٢٠ – انظر : LE GUERN, Sémantique de la Métaphore et de la Métonymie, p. 95

٢١ – امبراطور بيزنطي (٨٢٩ – ٨٤٢ م) ٠ اضطرته كارثة عمورية الى عقد السلم مع المسلمين عام ٨٣٩ م ٠

٢٢ – انظر : ديوان ، رقم ١٤ ، ١/١٩٨ ، روي (بو) ،طويل ، ٥٦ بيتا ٠

٢٣ – انظر : ديوان ، رقم ١٠ ، ١/١٥٠ ، روي (با) ،كامل ، ٣٧ بيتا ٠

٢٤ – انظر : ديوان ، رقم ٧٤ ، ٢/٢١٧ ، روي (رو) ،طويل ، ١٨ بيتا ٠

٢٥ – انظر : ديوان ، رقم ١٢٥ ، ٣/٧٧ ، روي (لي) ،كامل ، ١٣ بيتاً ٠

٢٦ – انظر المكان نفسه وما بعد ٠

٢٧ – انظر : ديوان ، رقم ٤٥ ، ٢/١٣ ، روي (دو) ، بسيط ، ٥٣ بيتا ٠

٢٨ – انظر : ديوان ، رقم ١ ، ١/١١ ، روي (اي) ،كامل، ٢٠ بيتا ٠

٢٩ – Cité par GERMAIN (G.), La Poésie Corps et Ame, p. 220

٣٠ – انظر رسالتنا : La Poétique d'Abu Tammam, t. III, Ch. II, p. 147

٣١ – انظر مقالنا : بحثا عن رؤية كولية في شعر ابي تمام، التراث العربي ، ع ٩ ، تشرين اول اكتوبر ١٩٨٢ ص ١٨٨ – ١٨٩ ٠

٣٢ – انظر : BACHELARD, (G.), L'Eau et le Rêve, p. 156

٣٣ – انظر : ديوان ، رقم ١٩١ ، ٤/٧٨ روي (دو) ، بسيط ، ٢٥ بيتا ٠

٣٤ – انظر : ديوان ، رقم ٩ ، ١/١٤١ ، روي (بو) ،كامل ، ٣٨ بيتا ٠

٣٥ – انظر : ديوان ، رقم ١٤ ، ١/١٩٢ ، روي (بو) ،طويل ، ٥٦ بيتا ٠

٣٦ – انظر : HENRY (A.), op. cit., p. 131

٣٧ – انظر : Traité des Tropes, ch. I, Art. VII, 11, 3, p. 30

٣٨ – انظر : MESCHONNIC, (H.), Pour la Poétique, I, 132-133

٣٩ – يصرح عبدالقاهر الجرجاني بانه يستوحي من ارسطو ،انظر : اسرار البلاغة ، ص ٣٦٨ ٠

٤٠ – انظر : Langue et versification, p. 174

٤١ – انظر : Sémantique de la Métaphore et de la Métonymie, p. 74-75

٤٢ – انظر المرجع نفسه ، ص ٧٣ ٠

٤٣ – انظر المرجع نفسه ، ص ٧٣ ٠

٤٤ – انظر : ديوان ، رقم ٢٧٧ ، ٤/١٩٣ ، روي (هي) ،كامل ، ٤ أبيات ٠

٤٥ – انظر : ديوان ، رقم ٩ ، ١/١٤٠ ، روي (بو) ،كامل ، ٣٨ بيتا ٠

٤٦ – انظر : ب ٤٧ ، ديوان ، رقم ٩٧ ، ٢/٣٨٧ ، روي(ﻫﺎ) ، كامل ، ٥٢ بيتا ٠

٤٧ ـ انظر : ديوان رقم ٥١ ، ٨٨/٢ ، روي (دو) ، طويل ، ٥٠ بيتا ٠

٤٨ ـ انظر : الموازنة ، ١٣٩/١ ٠

٤٩ ـ انظر : من حديث الشعر والنثر ، ص ١٠٣ ـ ١٠٥ ٠

٥٠ ـ انظر : « الصورة » في : Plupart du Temps, p. 410

٥١ ـ انظر : ديوان ، رقم ٥ ، ١٠١/١ ، روي (بي) ،كامل ، ٤٥ بيتا ٠

٥٢ ـ انظر : المكان نفسه ٠

٥٣ ـ انظر : ديوان ، رقم ٣٩٧ ٤٠١/٤ ، روي (قو) ،كامل ، ٣٦ بيتا ٠

٥٤ ـ انظر : ديوان ، رقم ٤٥ ، ١٥/٢ ، روي (دو) ،بسيط ، ٥٣ بيتا ٠

٥٥ ـ انظر : ب ٣ ، ديوان ، طبعة اليازجي ، ٣٦٩/١ ،روي (رو) طويل ، ٤١ بيتا ٠

٥٦ ـ انظر : LE GUERN, Sémantique ... p. 69

٥٧ ـ « الاستعارات تمنح تعبيراتنا طاقة اكبر » ، كما يقول دومارسيه DU MARSAIS انظر : Traité des Tropes, ch. I, Art. VII, II, 2, p. 29

٥٨ ـ انظر : LE GUERN, Sémantique ..., p. 75

٥٩ ـ انظر : ديوان رقم ٨٢ ، ٢٥٨/٢ ، روي (سا) ،بسيط ، ٤٨ بيتا ٠

٦٠ ـ انظر : ب ٧ ، ديوان ، رقم ٣٦٧ ، ٣٤٨/٤ ، روي(دو) كامل ، ١٠ ابيات ٠

٦١ ـ انظر : ب ٤٢ ، ديوان ، رقم ١٦٧ ، ٣٣٠/٣ ، روي(نو) كامل ، ٤٨ بيتا ٠

٦٢ ـ انظر : Op. cit., p. 48

٦٣ ـ انظر : ب ٤٤ ، ديوان ، رقم ٤٨٣ ، ٥٩٠/٤ ، روي(عو) ، طويل ، ٤٥ بيتا ٠

٦٤ ـ انظر : ب ٥ ، ديوان ، رقم ٢ ، ٢٨/١ ، روي (اي)، كامل ، ٣٠ بيتا ٠

٦٥ ـ انظر : ب ٦ ، ديوان ، رقم ٣٧٢ ، ٣٥٧/٤ ، روي(رو) ، كامل ، ١٠ ابيات ٠

٦٦ ـ انظر المرجع نفسه ٠

٦٧ ـ انظر : ب ٤ ، ديوان رقم ٣٦٣ ، ٣٣٦/٤ ، روي(دي)، بسيط ، ١٨ بيتا ٠

٦٨ ـ انظر : ب ٧ ، ديوان ، رقم ٨ ، ١٢٤/١ ، روي (بي)، خفيف ، ٣٨ بيتا ٠

٦٩ ـ انظر : Op. cit., p. 74

٧٠ ـ انظر : ديوان ، رقم ٣٧ ، ٤٠٢/١ ، روي (دي) ،كامل ، ٥٦ بيتا ٠

٧١ ـ انظر : ديوان ، رقم ٣٧ ، ٣٨٨/١ ، روي (دي) ،كامل ٥٦ بيتا ٠

٧٢ ـ انظر : ديوان ، رقم ٩١ ، ٣٢٢/٢ ، روي (عو) ،طويل ، ٥١ بيتا ٠

٧٣ ـ انظر : اسرار البلاغة ، ص ٢٥٣ ٠

٧٤ ـ انظر : أسرار البلاغة ، ص ٢٥٣ •

٧٥ ـ انظر المرجع نفسه ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ •

٧٦ ـ انظر : ديوان ، رقم ٧ ، ١/١١٧ ، روي (بي) ١٩٠ بيتا •

٧٧ ـ انظر : ديوان ، رقم ١٢٥ ، ٣/٧٧ ، روي (لي) ،كامل ، ١٣ بيتا •

٧٨ ـ يذهب ذهننا هنا الى المفسرين الذين قفوا اثر تاويل الجرجاني على العمياء ، وشوهوه قليلا او كثيرا • انظر على سبيل المثال رسالة عبداللہ بونفور :
Théorie et Méthodologie des Grandes Ecoles de Rhétorique Arabe, p. 175

٧٩ ـ يدرك الجرجاني في الحقيقة هذه العلاقة الأخيرة التي يمكن ان نصوغها على هذا النحو :

ع١ ا ⟷ ب

ع٢ ا ⟷ ب

انظر أسرار البلاغة ، ص ٢٤٥ •

٨٠ ـ انظر : ديوان ، رقم ٤٨٣ ، ٤/٥٨٠ ، روي (عو) ،طويل ، ٤٥ بيتا •

٨١ ـ انظر ما قبل : الوظيفة الانفعالية •

٨٢ ـ ذكره غابرييل جرمان GABRIEL GERMAIN في : La Poésie Corps et Ame, p. 230

٨٣ ـ انظر : اسرار البلاغة ، ص ١٢٢ •

٨٤ ـ انظر : L'image, in, Plupart du Temps, p. 410

٨٥ ـ انظر المرجع نفسه •

٨٦ ـ انظر : أسرار البلاغة ، ص ١٢٦ •

٨٧ ـ انظر اسرار البلاغة ، ص ١٢٨ •

٨٨ ـ انظر : L'image, in, Plupart du Temps, p. 410

٨٩ ـ انظر : المرجع نفسه •

٩٠ ـ انظر : La Poésie Corps et Ame, p. 227

٩١ ـ انظر : Sémantique de la Métaphore et de la Métonymie, p. 99

٩٢ ـ انظر : L'image, in, Plupart du Temps, p. 410

٩٣ ـ انظر المرجع نفسه ، ص ٤٠٩ •

٩٤ ـ انظر : المرجع نفسه ص ٤١١ •

٩٥ ـ انظر المرجع نفسه ص ٤١٠ •

٩٦ ـ انظر ما قبل •

٩٧ ـ انظر : Le mystère de la Création, in, Plupart du Temps, p. 408

٩٨ ـ انظر : أسرار البلاغة ، ص ١١٥ ـ ١١٦ .

٩٩ ـ انظر : المرجع نفسه ، ص ١١٨ .

١٠٠ ـ انظر المرجع نفسه ، ص ١١٥ ـ ١١٦ .

١٠١ ـ انظر المرجع نفسه ، ص ١١٦ ـ ١١٧ .

١٠٢ ـ انظر أسرار البلاغة ، ص ١١٨ .

١٠٣ ـ انظر المرجع نفسه ص ١٤٠ ـ ١٤١ .

١٠٤ ـ انظر : Poésie Corps et Ame, p. 225

١٠٥ ـ انظر ما قبل « الوظيفة الانفعالية » .

١٠٦ ـ انظر : أسرار البلاغة ، ص ١٢٧ .

١٠٧ ـ انظر : المصدر نفسه ص ١٣٠ .

١٠٨ ـ انظر المصدر نفسه .

١٠٩ ـ انظر المصدر نفسه ص ١٣١ .

١١٠ ـ ذكر الشاهد غابرييل جرمان في كتابه : Poésie Corps et Ame. p. 223

١١١ ـ انظر : BACHELARD (G.), La Poétique de l'Espace, p. 79

١١٢ ـ انظر : SCHAETTEL MARCEL, Gaston Bachelard..., p. 103

١١٣ ـ انظر : المرجع نفسه .

١١٤ ـ انظر : المرجع نفسه .

١١٥ ـ انظر المصدر نفسه ص ١٠٤ .

١١٦ ـ انظر المصدر نفسه ص ١٠٥ .

١١٧ ـ انظر : BACHELARD (G.), La Terre et les Rêveries du Repos, p 320

١١٨ ـ لنذكر ، على سبيل المثال ، بصورة اللؤلؤة الحامل بالولد ، وبصورة النار والنور المجتمعين في اناء ، انظر : AKKAM, (F.), La poétique d'Abu Tammam, t. III. ch. II, pp. 160-161.

١١٩ ـ انظر المصدر المذكور سابقا ، ص ٧٤ .

١٢٠ ـ انظر رسالتنا : La Poétique d'Abu Tammam, t. III, ch. III, pp. 234-241

١٢١ ـ انظر : ديوان ، رقم ١٠٣ ، ٢/٤١٩ ـ ٤٢١ ، روي(في) ، كامل ، ٤٠ بيتا .

١٢٢ ـ انظر رسالتنا : La Poétique d'Abu Tammam, ..., t. I, ch. III, pp. 125-129

١٢٣ انظر رسالتنا : La Poétique d'Abu Tammam, ..., t. I, ch. II, pp. 88-96

البعد الفلسفي في شعر القطامي[1]

د. نزيه كسيبي

يشك بعض الكتاب قديما وحديثا في القدرة على المزج بين الوظيفة الاخلاقية والعملية الشعرية، فالفلسفة والشعر ـ برأيهم ـ لا يلتقيان . ويزدري بعضهم كل شعر تعليمي اخلاقي، ويلاحظون أن هذا النوع ليس له من النظم الشعري الا الوزن . وقد نبه ت. س. اليوت الى هذا الازدراء في قوله: «يرتاب الناس من كل شعر يقترح غاية معينة : كالشعر الذي ينادي فيه صاحبه بالنظرات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والدينية»(٢).

وقد استطاع الشعراء العرب الجاهليون والاسلاميون المزج بين العملية الشعرية والفلسفية من خلال ما يسمى بالأبيات السائرة والمأثورة أو ما يسمى بشعر الأمثال . مما لا شك فيه أن هذا الضرب من الشعر ليس نظرية وصفية منطقية معقدة لها فرضياتها ونتائجها : فلم يتناوله شعراء العصرين الجاهلي والأموي تناولا مفصلا ، كما نجد ذلك في كتب الفلسفة الاغريقية والعربية . ولم يأخذ أبعاد شعر الفلاسفة العرب والمسلمين في أواخر العصور العباسية في بلاد الشام أمثال أبي العلاء المعري(٣) أو في بلاد الفرس أمثال الخيام .

فالفلسفة التي أخذت شكل المثل في الشعر الجاهلي والأموي كانت تكثيفا لتجاربهم الخاصة وذات بعد ديني (الديانات السماوية الثلاث) (٤) واخلاقي أيضاً .

واذا كان بعض الكتاب لا يجد في الأمثال العربية عمقاً ولا أهمية شعرية(٥) فتبقى ـ في رأينا ـ فنا شعرياً يعبر عن أفكار الشاعر في صدد حادثة طارئة خاصة أو عن تأمله الفلسفي في الحياة العامة . فالأمثال نثرها وشعرها تفسر لنا مشاغل الشعوب وحياتهم

الذهنية والمعاشية واليومية ، فهي بلا شك عصارة « حكمة الأمم » ، ويأخذ بعضها بعداً عالمياً لخطورتها وعظيم شأنها ، وأصبح الغرب يهتم بها كثيراً وتعطى الشهادات العالية في سبيل دراستها دراسة وصفية ومقارنة ٠ وقد فطن الكتاب العرب منذ القديم الى أهميتها فجمعوا كثيرا منها وأفردوها في مؤلفات كمجمع الأمثال للميداني وغيره ، حتى قالوا فيها « انه لم يسر شيء مسيرها ولا عم عمومها حتى قيل أسيَر من مثل »(٦) ،وبما أن الحكمة عنصر مهم في الشعر ، فقد صيغ المثل به «ليكون اشرد له وأخف للنطق به»(٧) ٠

وقد أضحى الشعر الحكمي عند الشعراء العرب ومن ضمنهم القطامي فناً للحياة ، وسيظل كما هو شأنه لدى شعراء الشعوب الأخرى مثالا رائعاً للشعر التعليمي الأخلاقي دون أن تحط الغائية من قدره(٨) ٠

□ توزيع الأبيات الحكمية وثقافة القطامي :

يصف يحيى بن علي التبريزي (بكسر التاء) (٥٠٢ هـ / ١١٠٩ م) الشاعر القطامي بأنه « كثير الأمثال »(٩) ٠ وقد تبين لنا ــ بعد الرجوع الى ديوانه (١٠) ــ أنه لم يصلنا منها سوى خمسين بيتا تقريبا ،متفرقة في قصائده ، بعضها في أوائلها وقسم آخر في وسطها أو أواخرها ٠ فليس هناك قاعدة ثابتة في ظهور المثل في القصيدة ، وهكذا نجد في القصيدة ذاتها، شأن القصيدة العربية في تلك الفترة ، النسيب والحكمة والهجاء والمديح ، والاشارات التاريخية والاجتماعية ممتزجة ٠ وتكمن فنية القطامي في قدرته على اعطاء الشعر وظيفة أخلاقية صيغت في قالب شعري جذاب مناسب للموضوع الذي يطرحه ٠

لقد انطبعت الوظيفة الأخلاقية في شعره بثقافة دينية وتاريخية وبتجربته الخاصة ٠

أما التأثير الديني فقد كان واضحاً في شعره وفي شتى أغراضه ، فأفاد من الديانة النصرانية (الكتاب المقدس ــ العهد القديم والجديد) لأنه كان مسيحياً شأنه في ذلك شأن كثير من التغلبيين في العهد الأموي ، ومن الديانة الاسلامية لأنه دان بالدين الجديد فيما بعد(١١) ٠ ففي الاطار الحكمي الديني يوثق القطامي ما يرمي اليه بأمثلة مستقاة من التوراة(١٢) ومن القرآن(١٣) كقصة الطوفان في عهد نوح ، ليذكر الناس بأن الموت يصيب كل انسان وفي كل زمان ومكان :

وأنذركم مصائر قوم نوح   وكانت أمة فيها انتشار(١٤)

ويشير الى قصة غرق الفراعنة بعد مطاردة موسى ، في نصحه الناس بالتخلي عن النزاعات والاختلافات والفتن ، ويذكر بأفول الأمم الغابرة :

وشق البحر عن أصحاب موسى   وغُرِّقت الفراعنة الكفار
فكم من مدة سبقت لقوم   زمانا ثم يلحقها انبتار
فيا قومي هلم الى جميع   وفيما قد مضى لكم اعتبار(١٥)

ويأتي الشاعر بهذه النصائح المستوحاة من الديانات السماوية دون أن يشير بالضبط الى مصدره لأنها كانت معروفة لدى الجميع، ثم هل مهمة الشاعر الحديث بمصادره؟! فهو يتجاوز ذلك في حكمته ولا يتكلم على القصص القديمة ليدعو الى دين أو ليرهب الناس من العذاب أو ليرغبهم في الجنة ، فليس مايسرده من نصائح ذات الأبعاد الدينية ناجماً عن خوف وضعف أو رغبة وطمع بل يعدها طريق الحكمة ويعتمدها على أنها سبيل الخلاص ، انها دعوة للحياة ويختارها الشاعر لقناعته بها :

فهذا فيه موعظة وحكم ولكنني امرؤ في افتخار(١٦)

وتستحوذه فكرة النفور من الحرب وتحقيق السلام ، فاذا به يستخدم جميع الوسائل لايقاف الحروب القائمة قرب نهر الخابور بين بني تغلب وقيس ، فلم يعد المديح في سبيل الحصول على العطايا ولم يعد الغزل في وصف جمال المرأة بل أضحى الغزل « مسيساً » أو سياسياً ان صح التعبير • ولم تعد الحكمة في القول بل أضحت عنده عملا وسلوك حياة •

ففي مديحه همام بن مطرف التغلبي ،أحد أغربة العرب(١٧) في العصر الاسلامي ، يشير الى صنيعه في اقامة الصلح بين بكر وتغلب:

بنى بين حيي وائل بصنيعة فلا تغلب لامت أخاها ولا بكر(١٨)

ومع أن القطامي شاعر ومحارب فانه يهجو الأخطل لكونه السبب في اشعال الحرب بين قيس وتغلب يوم البشر أو ما يسمى بيوم الرحوب (سنة ٧٣ هـ / ٦٩٢ م)(١٩) •

وقبل أن يبدأ بمديح زفر بن الحارث(٢٠) يخاطب ابنة الممدوح ضباعة بنوع من الغزل السياسي ذي الأهداف السلمية وبطريقة الفيلسوف الحكيم الذي يطمح الى اقامة السلم وطرح الحروب يقول :

قفي قبل التفرق يا ضباعا ولا يك موقف منك الوداعا
قفي فادي أسيرك ان قومي وقومك لا أرى لهم اجتماعا
ألم يحزنك أن حبال قيس وتغلب قد تباينت انقطاعا
يطيعون الغواة وكان شراً لمؤتمر الغواية(٢١) أن يطاعا
ألم يحزنك أن ابني نزار(٢٢) أسالا من دمائهما التلاعا(٢٣)

ان مثل هذه الشواهد التي سردناها وسنورد بعضاً منها فيما بعد ، ليست الا غيضا من فيض على ميل القطامي نحو السلم ونفوره من الحرب على نحو يجعلنا نقول :
اذا كان زهير بن ابي سلمى شاعر السلم في العصر الجاهلي فالقطامي هو شاعر السلم ايضا في العصر الأموي •

أما عن ثقافة القطامي التاريخية ،فيلاحظ أن الشاعر كان مؤرخاً للحروب في عهده وملماً بأخبار العرب في العصر الجاهلي ،وقدكان يفيد من هذه الثقافة ليؤيد فكرة ، ففي حثه العرب على الاتفاق والاتحاد ، يلمح الى ما جرى مع الفرس :

الم يخز التفرق جند كسرى وأجلوا عن مدائنهم فطاروا(٢٤)

وينوه القطامي أحيانا بأسماء المؤرخين والاخباريين ليؤيد خطابه الشعري ، فهو يعتمد ، في اشارته الى عاد(٢٥) وجرهم(٢٦)مثلا ، على ما رواه زيد ودغفل(٢٧) :

أحاديث عن عاد وجرهم جمّة يثورها العضان: زيد ودغفل(٢٨)

وقد أضحى هذان الراويان رمزالمعرفة عند شعراء لاحقين نحو أبي تمام الذي يقول في تعبير تصويري مادحاً مالك بن طوق :

أصبحت حاتمها جوداً واحنفها حلماً وكيّسها علماً ودغفلها(٢٩)

ومن يدري فلعل صنيع القطامي أحدأسباب شهرة زيد ودغفل ، أو بالأحرى تخليدهما وأخذهما هذا البعد الرمزي ،فأصبحا مضرب الأمثال في أدب القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي(٣٠) ·

☐ **الموت والانسان في شعر القطامي :**

وليست حكم القطامي نابعة من ثقافته الدينية والتاريخية فقط ، بل كانت أيضاً تقطيراً وتكثيفاً لتجربته الشخصية التي أهلته وساعدته على عرض نظراته في الوجود وعلى كشف رؤيته للمجتمع وتعميق رؤاه · وقدتتسم أحياناً بعض أقواله بالبداهة ان لم أقل السذاجة . وكأنه كان يرى أن التذكير بالبديهيات ضروري للذي ينساها أو يتناساها · وقد احتل الموت في شعره مكاناً مهماً بشكل خاص · ولا بد من التذكير بأن الشعرالغنائي حافل بهذا الضرب من المواضيع(٣١) ، وقدكان لشعرائنا العرب حكم وأمثال كثيرة في هذا الميدان نحو زهير (رأيت المنايا ··)وطرفة (لعمرك ان الموت ··) في الجاهلية، والأخطل(٣٢) وشعراء الخوارج(٣٣) في الفترةالأموية · ومما يلفت الانتباه عند القطامي، هو الحاحه على هذا الضرب : فيستحوذه موضوع الموت ويزداد كلامه عليه مع الزمن ومع تقدمه في السن وشيخوخته وقد عرض مفهومه الفلسفي عرضاً مفصلا ــ على نحو يذكرنا بمونتين (١٥٣٢ ــ ١٥٩٢)(٣٤) ،في قصيدته القافية ، فبين أن الموت لا مفر منه · ومهما حاول المرء أن يتناساه بمباهج الحياة وملذاتها المختلفة ، فلا طائل من وراء ذلك ولا جدوى لأن كل ما في الحياة عابر زائل :

وأرى المعيشة انما هي ساعة " فرح" ، وساعة' كربة ٍ وتحنق(٣٥)

وان تقلب الحياة وهشاشة العلائق الانسانية على الأرض والدور المخرب للدهر يجعله يلاحظ أن كل شيء آيل الى تغيير :

ليس الجديد بــه تبقى بشاشته الا قليلا ، ولا ذو خلة يصل(٣٦)

وعندما يريد أن يظهر قوة الموت المنتصرة دائماً فانه يشحن حكمه بالصور المستوحاة من قاموس القنص والصيد :

وأرى المنيـــة للرجــال حبائــلا شركاً يصاد به لمـن لم يعلق(٣٧)

ويلح القطامي على الاشارة الى الرعب الذي تثيره الشعائر المأتمية ، وكان القطامي أحس أن مشهد الجنازة « أشد هولا من الموت ذاته » ، وهذا شأن كثير من الكتاب والشعراء اللاحقين كما يذكر ادغار موران في كتابه **الانسان والموت**(٣٨) • والقطامي يسوق ذلك بعفوية تفسيرية مفسرة :

وما للفتى مال" اذا مر نعشــــه على عمد فوق المناكب يحمل(٣٩)

ويستنبط الشاعر ، من هذه الأوصاف والتلميحات دروساً أخلاقية ، فما نراه عادة دون أن نبالي بــه يفجره القطامي ببعد نظره أو بالأحرى بحكمته يستنتج منه فلسفة خاصــة ، ومثل ذلك سيصنع وورد سوورث Worddsworth الشاعر الانكليزي (ت١٨٥٠) في محاولة كشف أشياء أخرى مما نراه يوميــا واخراج رؤيته الفلسفية في الانسان والحياة والمجتمع ، في القصائد التي ينشدها وتأخذ أحياناً بعداً تعليمياً • والقطامي عندما يصف قافلة الموت فانه ينبهنا الى هذه المسألة : لماذا يكون المرء شحيحاً ويكدس الثروات اذا كان الموت يجبره على التخلي عن كل شيء ؟ ومن المفارقات ان تكون الحياة الحقيقية في الموت نفسه :

والعيــش لا عيش الا ما تقر بــه عين ، ولا حال الا سوف تنتقل(٤٠)

ولربما كان تصدي القطامي لموضوع الموت ، من خلال حكمته الروحية ، فتكلم عليه لا على أنه حيِّز موحش خرب يمثل العدمية بل على أنه مكان للاستقرار والسكون ، ومع ذلك فلم يشر الشاعر الى ما سيجري مع الانسان بعد الموت ، فهو لم يلمح البتة الى الجنــة والنار وكان ذلك ليس شأنه ، ولعل مثل هذه المفاهيم ستأخذ مداها عند شعراء الفرق الدينية وفي العصر العباسي •

ولئن اتسمت رؤية القطامي للموت بمسحة استحواذية وجبريــة ، فان رؤيتــه للانسان انطبعت ـ في أحايين كثيرة ـ بالتشاؤم الظاهر(٤١) ، وقد يفسر ميله الى النظر في الأشياء نظرة « سوداوية » الى كثرة تجاربه مع الناس والى المعيشة الصعبة التي كان البدو في تلك الفترة يعانونها أو ببساطة الى كونه كان أسيراً بعد معركة مرج راهط (سنة ٦٤ هـ/٦٨٤م) وبالضبط في أثنــاء حرب ماكسين بين تغلب وقيس قرب نهر الخابور (سنة ٦٦ هـ/٦٨٥م أو ٦٩ هـ/٦٨٩م)(٤٢) •

وبما أن القطامي عرف السراء والضراء وعرك الدهر وحلب أشطره فقد تسنى له أن يصف عقلية الرجال ونفسياتهم ، وأن يعرض تصوره للحياة اليومية ، يستشف من هذا الوصف قضايا على جانب كبير من الخطورة ، فهو يتجاوز الوصف السطحي لينفذ الى أعماق اللوحة الانسانية :

والناس من يلق خيراً قائلون لـه　　　مايشتهي، ولأم المخطيء الهبل(٤٣)

ألا يصفق المرء في آخر القرن العشرين وفي شتى أنحاء المعمورة للذين استطاعوا ـ بطريقة ما ـ الوصول والنجاح ويتقرب منهم ويتزلف اليهم ؟ ألا نقول في المخطيء ـ بكل بساطة وسذاجة ـ انه « يستأهل » ؟! وبما أن ذلك كذلك ، فان القطامي يأخذ بيدنا يعلمنا فن الحياة مع الآخرين ويدرّسنا السلوك الأقوم · ويطرح الشاعر أفكاره ورؤاه ، مغنياً البعد الفلسفي بالصور البيانية المستوحاة من وسطه الاجتماعي والثقافي البدوي ·

١ ـ أمور لو تدبرها حليم　　　اذن لنهى وهيّب ما استطاعا
٢ ـ ولكن الأديم اذا تفرّى　　　بلى وتعيّنا غلب الصناعا
٣ ـ ومعصية الشفيق عليك مما　　　يزيدك مرة منه استماعا
٤ ـ وخير الأمر ما استقبلت منه　　　وليس بان تتبعه اتباعا
٥ ـ كذاك وما رأيت الناس الا　　　الى ما جر غاويهم سراعا
٦ ـ تراهم يغمزون من استركّوا　　　ويجتنبون من صدق المصاعا(٤٤)

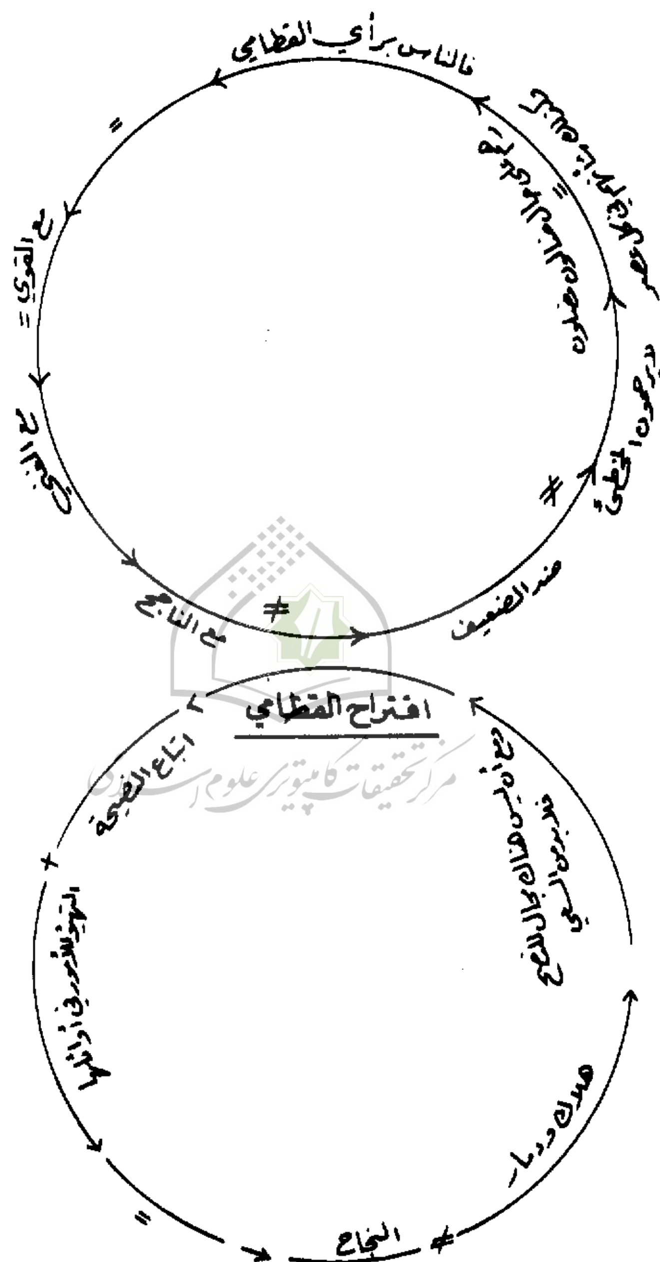
ويمكن تلخيص الأبيات السابقة حتى نفهمها بالمعادلات الحديثة بالشكلين على الصفحة التالية :

والبعض ما ينشده القطامي من أمثال وحكم صدى عند شعراء وكتاب آخرين، كالبيت الرابع من العينية ، الذي ذكرناه آنفاً ، والذي يلمح الى القول المعروف : من أضاع أوائل أمره أضاع أواخره كقول الشاعر :

اذا ضيعت أول كل أمر　　　أبت أعجازه الا التواء(٤٥)

كما أن الشاعر الفرنسي لافونتين (١٦٢١ ـ ١٦٩٥) ، الذي كان للأدب العربي عامة ولكتاب كليلة ودمنة خاصة أثره الواضح في نتاجه ، يلمح الى فحوى البيت السادس في (حكاياته وأمثاله) ولا سيما الحكاية السادسة (الذئب والحمل) بالحاح (٤٦) ·

ولن نقف طويلا عند أمثال هذه الموازنات والمقارنات مع أنها تتسم بالطرافة ، وهي باب خصب للدراسة والطريق اليها لاحب لمن أراد المزيد والتعمق ·



فالناس برأي القطامي
مع القوي =
مع الناجح
عند الضعيف
اقتراح القطامي
النجاح
هلاك ودمار

ومع أن للشاعر مواقف حرجة في الحياةتدعوه الى التشاؤم من النظم الاجتماعية القائمة ، فان ذلك لا يدفعه الى الاستسلام والقنوط . فعلى النقيض، نراه ينصح الناس، بلا كلل ويرشدهم الى أفضل السبل والى الموقف الأحسن في التصرف ، منوهاً بالشرف الانساني والأنفة :

ومن لا يزل يستحمل الناس نفسه يعنف وينكره الذي كان يعرف(٤٧)

وهو الى ذلك واستناداً الى العقلية العقلانية التي يتمتع بها يرسم ملامح السلوك الأمثل، فلا تكفي العجلة وحدها للوصول الى الغرض المقصود بل لا بد من خطة واعية ودقيقة ، ومن تأمل عميق في الأشياء على نحو يذكرنا أيضاً بلافونتين والحكاية العاشرة (الأرنب والسلحفاة) ، كما أن أصدق الأصدقاء هوذاك الذي يمد لك يد العون عند الضرورة ناسياً كل الحزازات :

قد يدرك المتأني بعض حاجته وقد يكون مع المستعجل الزلل(٤٨)

أخوك الذي لا تملك الحس نفسه وترفض عند المحفظات الكتائف(٤٩)

وبعد ، اذا كانت هناك أوجه كثيرة من الحياة الانسانية والطبيعية تبعث على التشاؤم فكيف نتصرف ؟ يحث القطامي على الدأب والصلابة وأن تكون وجهة الثبات والحركة نحو الكائن (أي المثل العليا والقيم الأخلاقية) لا نحو الملكية (أي الغنى المادي والجشع) :

أرى اليأس أدنى للرشاد وانما دنا العي للانسان من حيث يطمع

فدع أكثر الأطماع عنك فانها تضر، وان اليأس لا زال ينفع(٥٠)

ولا يكتفي القطامي باعطاء دروس في الحياة العامة . فهو يفيد من فلسفته في عدد من القضايا الخاصة واليومية ، فأضحت عنده طريقة أو أداة ناجعة في الافحام : فمثلا لكي يقنع احدى القبائل (وهي قضاعة) بالانضمام الى قبيلته ، فانه يذكرهما بنسبهما المشترك ، فينشد بأسلوب حكمي :

ومن ينزع أرومته لأخرى فذاك لثابت الأصل اعتقار(٥١)

وخلاصة القول ان أمثال القطامي وحكمته تعبر عن أخلاقه وتستجيب لحاجات المجتمع العربي ، ولا سيما المجتمع البدوي في تلك الفترة . فما طرحه ليس غريباً عليهم غير مفهوم ، ومن هنا فأدبه الحكمي لم يك نظريات فلسفية مفصلة مطولة ، انها نظرات فلسفية أصيلة مؤلفة من جمل موجزة تعكس عصارة الفكر الانساني ومصوغة في أبيات سائرة . وقد كان للصور البيانية التي واكبت أمثاله ولكلماتها المغوية ونغمها الايقاعي وتعابيرها المقتضبة ولعمقها ونفاذها أكبر الأثر في شهرتها وسهولة حفظها و « عندما تجتمع الموهبتان ، الموهبة الحكمية والقريحة الشعرية في الرجل ذاته ، فاننا نكون أمام شاعر كبير »(٥٢) .

ومع أن شعراء آخرين سابقين له قد طرقوا بعض حكمه ، فاننا نعتقد أن أسلوب القطامي قد طبعها بسمة جديدة ، فأعطاها نفساً خاصاً وروحاً جديدة متجددة ، ولذا فلا نستغرب اذا

كان لحكمه مكان رفيع في الشعر العربي فتبعه كثير من الشعراء ، واصبح كثير مما يعرض مضرب الأمثال ، فذهبت بعض القصص التي رواها القطامي مثلا نحو قوله في آخر قصة عجوز بني محارب حدد فيها الزمان والمكان ووفر لها المقدمة والعقدة ليخلص الى الحل الذي ارتآه (ولا نعرض لسرده القصصي هنا لكون ذلك ليس موضوع بحثنا) :

الا انما نيران قيس اذا شتوا　　لطارق ليل مثل نار الحباحب(٥٣)

فاستشهد بصنيعه عبد الصمد بن المعذل (ت ٢٤٠ هـ/٨٥٤م) الذي ينشد في هجاء أخيه أحمد :

ليت لي منك يا اخي　　جارة من محارب
نارها كل شتوة　　مثل نار الحباحب(٥٤)

كما سار كثير من الشعراء على نهجه فقلدوه وحذوا حذوه(٥٥) وأثارت حكمه اهتمام كتاب العصور التالية وكأنها أضحت شغلهم الشاغل كابن رشيق والعباسي وغيرهما (٥٦) ٠

وبعد مضي ثلاثة عشر قرنا من تطور الفكر الانساني واللغة فان كثيرا مما تمثل به القطامي ما زال ينبض بالحيوية والديمومة والواقعية . فقد كانت فلسفته مع تشربها بالطابع البدوي رسالة انسانية ودرسا في الحياة ، فلم يحدها زمان ولا مكان ، وبذا فانتماء القطامي ــ **هذا الشاعر الذي نجهله او نتجاهله** ــ ليس لشعب وحده بل يتجاوز ذلك

فهو ليس فقط ــ وكفاه ذلك فخرا ــ **شاعر الحكمة والسلم في العصر الأموي** بل ان أمثلة كثيرة من شعره يمكن أن تقارن بشعراء آخرين نحو لافونتين(٥٥) ومونتين وغيرهما ٠

أخيرا ، ألا يحق لنا القول بأن فن خلق الأبيات السائرة جعل من القطامي شاعرا انسانيا وأن فلسفته الأخلاقية الممتزجة بنبعته الشعرية التي وفرت لنا اللذة ــ لتؤلف كلا واحدا لا يتجزأ قابلة لأن تثير اهتمام الشرق والغرب معا ؟

د٠ نزيه كسيبي
جامعة استراسبورغ

□ الهوامش :

١ ــ آمل ان تتاح لنا الفرصة للكلام على القطامي (بضم القاف ويجوز فتحها) نفسه والبعد الفني والجمالي في شعره ٠ وهو ــ بايجاز ــ عمير بن شييم شاعر تغلبي أي من قبلة الاخطل ، ولكنه ليس ابن اخته كما تذكر بعض كتب تاريخ الأدب ، وقد عاش في عهد الامويين (توفي نحو ١٠١ هـ /٧١٩ م) ، وكان يقطن في الجزيرة السورية قرب نهر الخابور ٠ ولمزيد من الاطلاع انظر اطروحتنا لنيل شهادة الدكتوراة :
NJSSAIBI, Nazin, Un poète arabe de l'epoque omayyade : AL-QUTAMI et Son oeuvre,, Thèse de doctorat du 3ème Lycie, Strasbourg, 1983, 300 P. t. 2 ill.
(نسخة منها في المكتبة الوطنية ومعهد الدراسات الشرقية في باريس وكذا الامر في ستراسبورغ) ٠
2 — T. S. Eliot, On Poetry and Poet, New York 1957, P. 6.

٣ ـ راجع مقال الدكتور مازن الوعر ، الابعاد الشعرية واللغوية والفلسفية لرسالة الغفران ، مجلة التراث ، العدد الرابع ، ١٩٨١ ـ ص ١٢٢ وما بعدها .
4 — Brockelmann, art. Matal, in EI[1], IV 643, Col. 1.
5 — Ahmed Deif, Essai sur lalyrisme et la critique littéraire chez les arabes, Paris, 1917. PP. 10-11. 21-22.

وراجع مقال لدكتور شكري فيصل ، شعر الحكم والامثال في الديوان العربي ، ايضاح ودفاع ، مجلة التراث، العدد الرابع ١٩٨١ ، ص ١٧٩ .

٦ ـ انظر شهاب الدين احمد بن عبد ربه ، العقد الفريد،ثلاثة اجزاء ، ط بولاق ، ١٢٩٣ هـ/١٨٧٦ م ، ج ١ ، ص ٣٢٣ .

٧ ـ ابن رشيق العمدة ، ط ٤ ، بيروت ، دار الجيل ١٩٧٢، ج ١ ، ص ٢٨٢ .

8 — Cf. G. JEAN, La Poésie, Paris, Seul, 1966, P. 37.

٩ ـ شرح ديوان الحماسة لابي تمام ، تح فريتاغ ، بن ، ١٨٢٨ ، ج١ ، ص ١٧٠ ، ط بولاق ، ١٨٧١ ، ج ١ ص١٨١

١٠ـ هناك طبعتان للديوان ، ط ١ ، تح ، يعقوب برث ،لبدن ، بريل ، ١٤٠٢ ط ٢ ، تح د. احمد مطلوب و د. ابراهيم السامرائي ، بيروت ، دار الثقافة ١٩٦٠ .

وعندما نستشهد بشعر القطامي فاننا سنورد المصدر في الطبعتين بادئين كل مرة بطبعة ليدن منبهين الى رقم القصيدة (ق) والبيت (ب) والصفحة (ص) .وراجع راينا الموجز في الطبعتين في مقالتنا : على هامش الندوة الاستشراقية المنعقدة في ستراسبورغ ، المعرفة، عدد ٢٢٧ ، كانون لثاني ١٩٨١ ، ص ٢١٥ . وقد قمنا ببحث مفصل فيهما بالفرنسية سينشر في مجلة ARABICA .

١١ـ وقد اثبتنا ذلك في دراستنا النصية التاريخية التطورية (Diachronique) والوصفية الآنية (Synchronique) لشعر القطامي ، وقد خالفنا بذلك صاحب مقال القطامي في الموسوعة الاسلامية الطبعة الثانية (EI[2], Vol. 5, P. 545) البروفسور شارل بلا والذي تفضل بالمشاركة في مناقشة اطروحتنا (راجع ص ٤١ وما بعدها من الاطروحة ، وانظر في الاغاني ج ٢٣ ، ص ١٧٥ ، معاهد التنصيص للعباسي ، ج ١ ، ص ٦٤ ، الخزانة ، طبع بولاق ، ج ١ ص ٣٩٣ .
١٢ـ راجع سفر التكوين ، الاصحاحين السادس والعاشر .

١٣ـ القرآن سورة هود ، الآيات ٢٥ ـ ٤٩ ، سورة المؤمنون ، الآيات ٢٣ ـ ٢٩ ، سورة نوح .

١٤ـ ديوان القطامي ، ق ٣٩ ، ب ٤٣ ، ص ٨٤ ط ليدن/ق ٢٢ ، ص ١٤٣ ط بيروت .

١٥ـ ديوان القطامي ، ق ٣٩ ، ب ٣٨ ، ٤٠ ، ٤١ ، ص٨٤/ق ٢٢ ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣ . وراجع سفر الخروج ، الاصحاح الرابع عشر ١ ـ ٣٠ ، القرآن ، سورة الاعراف ، الآية ١٠٣ وما بعدها . ولمزيد من التفصيل راجع ديوان القطامي (ق ٣٣ ، الابيات ٣١ و ٣٦ ، ص ٧٠/ت ١٢ ، ص ١٠٠) .

١٦ـ ديوان ، ب ٥١ ، ص ٨٥/ص ١٤٤ .
١٧ـ اي سودانهم ، ديوان ، ط بيروت ، ص ١٢٧ .

١٨ـ ديوان ، ق ١٩ ، ب ١٢ ، ص ٦٠ / ق ١٩ ، ص١٢٥ .
١٩ـ البشر : مرتفعات تمتد من عرض بضم العين قرب تدمر الى الفرات ، والرحوب اسم بئر في منطقة جبل البشر، انظر ياقوت ج ١ ، ص ٤٢٦ ، والبكري ، ص ٤٠٢

٢٠ـ زفر بن الحارث الكلابي (توفي نحو ٧٥ هـ ، ٦٩٥ م) زعيم قيس ، شهد صفين مع معاوية ومرج راهط ،وكانت وفاته في خلافة عبدالملك بن مروان في قرقيسيا عند مصب نهر الخابور في الفرات (راجع الاعلام ، ج ٣ص٧٨).

٢١ـ مؤتمير الغواية : من يأمر بالغي والضلال اي كان شراطعته ٠

٢٢ـ ابنا نزار : ربيعة ومضر ٠

٢٣ـ التلعة : مسيل الماء من مكان مشرف الى الوادي ، انظرالديوان ق ١٣ ، الابيات ١ ـ ٢ ـ ٤ ـ ٦ ، ص ٢٧/ق٢ ، ص ٣١ ـ ٣٢ ٠

٢٤ ـ ديوان ٠ ق ٢٩ ، ب ٣٩ ، ص ٨٤/ق ، ص ١٤٣ ٠

٢٥ ـ عاد : شعب من العرب البائدة ٠

٢٦ ـ جرهم : قبيلة عربية قديمة ، قيل انها جاءت من اليمن ، ثم هاجرت الى مكة ٠

٢٧ ـ زيد بن الكيس النمري (بفتح الميم) ودغفل بن حنظلة بن زيد الذهلي الشيباني (ت ٦٥ هـ/٦٨٥ م) وقد كانا مشهورين بأخبار العرب وأنسابها وانظر ديوان ص ٣١/ص ٦٧ ، الاعلام ، ج ٣ ، ص ١٨ـ١٩) ٠

٢٨ ـ يثورها : يحكيها وينشرها ٠ العضان واحد العض وهو الداهي (انظر الديوان ق ١١ ، ب ٤ ٠ ص ٣١ / ق ٦ ، ص ٦٧) ٠

٢٩ ـ شرح ديوان ابي تمام للتبريزي ، تع محمد عبده عزام ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ ، ج ٣ ، ص ١١٥ ٠ ولا بد من التنويه بان اسم دغفل (بفتح الدال) قــد دون بضمهــا في مخطوطة المكتبة الوطنيــة باستراسبورغ (ديوان ابي تمام ، خلف الورقة ٧١،رقم المخطوط ٤١٨٣) ٠

٣٠ ـ اشار الى مثل ذلك شاعر معاصر للقطامي وهو مسكين بن عامر الدارمي (بكسر الراء) توفي في سنة ٨٩ هـ / ٧٠٨ م) :

لحكتم دغفــلا وارحــل اليـــه ولا تدع المطــي مــن الكــلال

وكذا فعل الكميت ، راجع (ياقوت ، ارشــاد الأديب المعروف بمعجم الادباء وطبقات الأدباء ، تحقيق د٠ س ٠ مرجليوث ، مطبعة هندية بالموسكي بمصر ، ١٩١٣ ج ٦ ، ص ٢١٧ ـ ٢١٨ ٠

31 — M. Abdesselem, Le Thème de la mort dans la poésie arabe, Tunis, P.U.T, 1977, P. 200.

٣٢ ـ ديوان الاخطل ، ص ٥٥ ، السطران ٤ ـ ٥ ٠

٣٣ ـ راجع ما قاله الشاعر الخارجي محمد بن بشير في الحماسة ، ط ٠ بن ، ج ١ ، ص ٣٧٧ ٠

34 — Cf. E. Lablénie, Montaigne auteur des Maximes, Paris, SEES, P. 13 sq.

٣٥ ـ ديوان ، ق ١٢ ، ب ٣٦ ، ص ٣٦/ق ١٤،ص١١١ ٠

٣٦ ـ بـه : يعني الدهر ٠ البشاشة : اللذة والسرور ٠الخلة : الصداقة اراد ولاذو خلة يدوم وصاله (الديوان ، ق ١ ، ب ٦ ، ص٢/ق١ ، ص ٢٤) ٠

٣٧ ـ الحبالة ج حبائل : المصيدة ٠ الشرك : حبالة الصيد(ديوان ، ق ١٢ ، ب ٣٧ ، ص ٣٦/ق ١٤ ، ص ١١١ ٠)

38 — Edgar Morin, l'Homme et la Mort, Paris, Seuil, 1970, P. 35.

٣٩ ـ العماد ج عمد : خشبة تقوم عليها الخيمة وكل مارفع شيئا وحمله (ديوان ق ١١ ، ب ٣ ـ ص ٣١/ق ٥ ، ص ٦٧) ٠

٤٠ـ ديوان ، ق ١ ، ب ٧ ، ص ٢/ق ١ ، ص ٢٤ ٠ويقول شارح الديوان (ط٠ ليدن ٠ ص ٢) : المعنى لا عيش الا عيش الآخرة ٠ قرّ يقرُ (بفتح القاف وكسرها) اليوم : برد ٠ وقرت عينه : بردت سرورا وجف دمعها ، رأت ما كانت متشوقة اليه ، فهو قرير العين ٠

٤١ ـ يبدو الشاعر احيانا متفائلا من ذلك قوله (ديوان ،ب ٢٨ ، ص ٤٠ /ص ٣٥ :)

تعلـــم أن بعـــد الغي رشـــدا وان لهـــذه الغمـــم انقشاعـــا

٤٢ ـ انظر اطروحتنا ص (٧٠) وما بعدها ، ابن الأثير ،الكامل ، ج ٤ ، ص ١٢٩ ، عمر فروخ ، تاريـــخ الأدب العربي ، ج ١ ، ص ٥٩٩ .

٤٣ ـ ديوان ، ب ٨ ، ص ٣/ص ٢٥ ، الخزانة ، طبـع بولاق ، ج ١ ، ص ١٦٩ . الهبل : الثكل اي فقد الولد .

٤٤ ـ ديوان ، ق ١٣ ، الابيات ٢١ ـ ٢٦ ، ص ٣٩ ـ٤٠/ق ٢ ، ص ٣٤ ـ ٣٥ ، خزانة ، ط بولاق ، ج ١ ، ص ٣٩٢ ، ط ط احمد تيمور والميمني ، ج ٢ ، ص ٣٢٢ ـ٣٢٣ .

تفسير الكلمات : هيب الشيء الى فلان : جعله مهيبا عنده . تفرى : تشقق . بلى : بلي الثوب : رث . التعين : ان يكون في البلد مواضع (مثل العيون)تهيات المفرق الصناع : الحاذقة بعمل اليدين . وقوله: « وخير الأمور ما استقبلت » اي خير الأمور ما قد تدبرت اولها فانتهزت الفرصة فيها ما دامت ممكنة ،يغمزون: يضيمون . استركوا : استضعفوا والمصاع بكسر الميم : المجالدة بالسيوف .

٤٥ـ نظم اللآل في الحكم والامثال ، جمع عبدالله فكري ،شرح عبدالمعين الملوحي ، مجلة التراث ، عدد ٤ ، ١٩٨١ ، البيت ٥١ ، ص ٨١ . ١

46 — La Fontaine, Les Fables, anronologie et introduction par A. Adam, Paris, Garnier — Flammarion, 1906, P. 55, f. 13; Fable X, f. 59, f. 1.

٤٧ـ اي يحمل الناس على عيبه (الديوان ، ب ، ص ١٠/ ص ١٥٧) .

x — La Fontaine, op. cit, p. 165.

٤٨ـ تاني واستاني في الأمر وبه : انتظر وترفق (الديوان ب ٩ ، ص ٣/ص٢٥ » الخزانة ، ط بولاق ، ج١ص١٦٦).

٤٩ـ احس لك اي ارق لك . المحفظات : المغضبات ،الكتائف ج كتيفة : الحقد والعداوة . اي اذا نزل بك امر يحفظ اي يغضب لم يملك نفسه ان ينصرك ولم يلتفت الى الحقد والعداوة (ديوان ، ق ٥ ، ب ٢٥ ، ص ٢٧ / ق ٤ ص ٥٥ ، الحماسة ، طبع بولاق ، ج ١ ، ص ١٨٢) .

٥٠ـ ذيل ديوان القطامي ، طبعة بيروت ، رقم ٣٥ ،البيتان١ ـ ٢ ، ص ١٧٨ نقلا عن شيخو ، في مجلة المشرق ،بيروت، عدد ٢٣/١٩٢٥ ، ص ٣٦ . الباس : الشدةوالشجاعة. العي : ذو العي الكال العاجز . وتروى الكلمتان على هذا النحو (الناس بالنون ـ الغي بالغين المعجمة)في الحماسة البصرية تح مختار الدين احمـد ، حيدر آبـاد الدكن ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٦٤ ، ج ٢،ص ٢٨ . ولمزيد من الاطلاع على ابيات اخرى بهذا المعنى راجع الديوان ، ق ١ ، ب ٣٣ ، ص ٦/ق ١ ،ص٢٩.

٥١ـ الارومة : اصل الشجرة واستعملت للحسب (بالسين المهملة) ، ويقال هو طيب الارومة : كريم الاصل . الاعتقار : اعتقر ظهر الدابة من الرحل اي دبر وجرح او انقطعت قوائمها (ديوان ، ق ٢٩ ، ب ٨١ ، ص ٨٧ /ق ٢٣ ، ب ٧٩ ، ص ١٤٧) .

52 — T. S. Eliot, op. cit, p. 240.

٥٣ـ ويروى اشتووا ـ الحباحب : هناك شروح عديدة للكلمة منها ان هذه النار تخرج من تحت حوافر الدواب أو انها اسم اليراع الذي يضيء ضوءا خافتا او اسم رجل بخيل كان يشعل ناره على نحو لايراها الآخرون (ديوان ، ق ١٥ ، ب ٤٠ ، ص ٥٤/ق ٣ ، ص ٥٠) .

٥٤ـ الحصري ، ج ٢ ، ص ٢٦٣ ، العباسي ، ص ٦٥ ،الشريشي ، ج ٢ ، ص ٢١٤ .

٥٥ـ قارن حكمه في الديوان (ب ٢٥ ص ٢٧/ص ٥٥) مع عويف القوافي (توفي حوالي ١٠٠ هـ/٧١٨) الفزاري، انظر الحماسة ج ١ ، ص ٨٢ ، الأغاني ، ج ٢٣ ،ص ١٨٠ ـ ١٨١ ٠ ومع المتنبي انظر بلاشير ،

Un Poète arabe du 4ème siècle de l'Hegire : Abû t-Tayyib al Mutanabbi, Paris, 1935, P. 120.

وراجـع ديوان المتنبي ، شـرح الواحـــدي ، تـــح ٠ F. Pieterici برلين ، ١٨٦١ ، ق ٤٨ ، ب ١ ـ ٢ ،ص ١١٦ ، ديوان القطامي (ب ٣٦ ، ص ٣٦/ص ١١١) ،
انظر اطروحتنا ، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ ، ٢٢٧ ٠

٥٦ـ العمدة ، ج ١ ، ص ٢٨٤ ، معاهد التنصيص ، ج ١ ،ص ٦٥ ، الخزانة ، ج ١ ، ص ١٧٦ ، ديوان المعاني ، ج ١، ص ١٢٤ ٠

55 — La Fontaine, op. cit., VI, P. 55, f. 5; X, P. 59, f. 1; J. Pineaux, Proverbes et Jictons francais, 7ème éd. Vendôme, P.U.F., 1979 (Coll. Que suis-je ? 766), P. 91.



ثبت المراجـع :

١ ـ ابن الأثير ، عز الدين ، كتاب التاريخ الكامل ، ١٢مجلدا ، بولاق ، ١٢٩٠ هـ/١٨٧٤ م ٠

٢ ـ ابن رشيق الحسن القيرواني ، العمدة في محاسن الشعر، تح محيي الدين عبدالحميد ، ط ٤ ، جزءان ، بيروت ، دار الجيل ، ١٩٧٢ ٠

٣ ـ ابن عبد ربه ، احمد ، العقد الفريد ، ثلاثة اجزاء ،بولاق ، ١٢٩٣ هـ/١٨٧٦ م ٠

٤ ـ الاخطل ، غياث بن غوث ، ديوان ، تح انطون صالحاني ، بيروت المطبعة الكاثوليكية ، ١٨٩٠ ـ ١٩٠٩ ٠

٥ ـ الاصفهاني ، علي بن الحسين ، الأغاني ، ط ثانية ،بيروت ، دار الثقافة ٠ ١٩٥٧ ـ ١٩٦٤ ٠

٦ ـ البغدادي . عبدالقادر بن عمر ، خزانة الادب ،أربعةاجزاء ، بولاق ، ١٨٨٢ ، طبعة اخرى تحقيق احمد تيمور وعبد العزيز الميمني الراجكوتي ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٩٣٤ ٠

٧ ـ البكري ، عبدالله ابو عبيد ، معجم ما استعجم ، تح ٠ فرديناند ويستنفلد F. Wüstenfeld جزءان ، جوتنجن باريس ، ١٨٧٧ ٠

٨ ـ بلاشير ، ريجيس ، تاريخ الأدب العربي ، ترجمة الدكتور ابراهيم الكيلاني ، ثلاثة اجزاء ، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤ ٠

٩ ـ التبريزي ، يحيى بن علي ، شرح ديوان ابي تمام ،تح محمد عبده عزام، اربعة اجزاء ، القاهرة ، دار المعارف، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ ، مخطوطة ديوان ابي تمام رقم ٤٢٨٢في المكتبـــة الوطنيـــة والجامعيـــة في استراسبـــورغ (B.N.U.S, Arabe 102) ١٤٩ ورقة ٠

١٠ـ التبريزي ، شرح كتاب اشعار الحماسة لابي تمام ، ط فريتاغ G. G. Freytag ، بون ، ١٨٢٨ ، ط بولاق ، اربعة اجزاء ، ١٨٧٩ ٠

١١ـ الحصري ، ابراهيم بن علي القيرواني ، زهر الاداب،بهامش العقد الفريد ، ٣ اجزاء ، ١٨٧٦ ٠

١٢ـ الزركلي ، خيرالدين ، الاعلام ، طبعة ثانية ، ١٠اجزاء ، القاهرة ، مطبعة كوستاتسوماس ، ١٩٥٥ ٠

١٣- الشريشي ، أحمد ، شرح المقامات الحريرية ، جزءان، بولاق ، ١٨٦٧ .

١٤- شيخو ، لويس ، شعراء النصرانية بعد الاسلام : القطامي ، المشرق ، بيروت ، عدد ١ ، مجلد ٢٣ ، ١٩٢٥ ، ص ٢٤ - ٣٦ .

١٥- العباسي عبدالرحمن بن عبد الرحيم ، معاهدالتنصيص في شرح شواهد التلخيص ، جزءان ، بولاق ، ١٣١٦ هـ / ١٨٩٩ م .

١٦ - العسكري ، أبو هلال الحسن بن عبدالله ، ديوان المعاني ، جزءان . القاهرة ، مكتبة القدسي ، ١٦٣٣ .

١٧- فروخ ، عمر ، تاريخ الأدب العربي ، الأدب القديم من مطلع الجاهلية الى سقوط الدولة الأموية ، ط ثانية ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٩ .

١٨- القطامي ، عمير بن شييم ، ديوان ، تح . يعقوب برت ، ليدن ، بريل ، ١٩٠٢ XXII + 53 + ٩٢ ص.

١٩- القطامي ، عمير بن شييم ، ديـوان ، تح . د. أحمـدمطلوب و د. ابراهيم السامرائي ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦٠ ، ١٩٦ ص .

٢٠ - كسيبي ، نزيه ، على هامش الندوة الاستشراقية المنعقدة في ستراسبورغ ، المعرفـة ، العدد ٢٢٧ ، كانون الثاني ١٩٨١ ، ص ٢١٠ - ٢١٨ .

٢١- الملوحي ، عبدالمعين ، نظم اللآل في الحكم والامثال ،جمععبدالله فكري ، مجلة التراث ، العدد الرابع آذار ١٩٨١ ، ص ١٨١ - ٢٣٦ .

٢٢- ياقوت ، شهاب الدين بن عبدالله ، معجم البلدان ،بيروت ، دار صادر ، ١٩٥٧ - ١٩٦٨ .

— ABDESSELEM, M., Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III/IX siècle, Tunis, P.U.T., 1977, 402 p.

— BROCKELMANN, Carl, Art, Matal, in Encyclopédie de l'Islam, 1ère éd., IV, 461-464.

— DEIF, Ahmed, Essai sur le lyrisme et la critique littéraire chez les arabes, Paris, Jouve, 1917, IV + 191 p.

— ELIOT, T.S., On Poetry and Poets, New York, American Book-Statford Press, 1957.

— JEAN, Georges, La Poésie, Paris Seuil, 1966, 206 p.

— KUSSAIBI, Nazih, Un poète arabe de l'époque umayyade, al-Qutâmi, et son oeuvre, Thèse du doctorat du 3ème cycle, dactylographiée, 300 p. + 2 ill.

— LABLENIE, E., Montaigne auteur des maximes, Paris, Société d'éd. et d'enseignement supérieur, 1968, 130p.

★ ★ ★

حرمة الماضي

وداد سكاكيني

مهما شاقنا الجديد وأخذنا بطرافته وروعته، فاننا لا نستطيع أن نخلص من القديم اذ ان في مطاويه الزاد والذكرى وفيها الذخيرة والأحداث. والماضي حقيبة كل انسان انه القطار المشحون الذي نجره وراءنا كما تجر هادية القطار قافلة الحديد وراءها ، كذلك نحن الفانين لا نعيش من غير ماضينا ، فهو ملتصق بلحمنا ودمنا ، ماثل في عاداتنا وتقاليدنا ، في آثارنا الفكرية والفنية ، وقد يكون مغيباً عن كل عين سوانا ، غير أنه لا ينفلت منا فهو مهما وقفنا في حاضرنا مأخوذين بما بين أيدينا وحولنا من حديث رائع أو طريف باهر ، ولو جسم في الكون ماضينا وهبت حوادثه من مرقدها وكان لها بعث ونشور لما وسع كل انسان بلد ، اذ تحشر أفواج الأحداث والتجارب وترن عند كل واحدة منها ضحكة من الضحكات أو تسمع أنة من الأنات.

ما أروع الماضي انه عالم لا يفنى ولا يغيب مهما كرّ عليه الزمان ، تتزاحم فيه الصور والحوادث وتحتشد حتى تكون في علبة أو حقيبة ، وتنطوي في جيب أو كتاب ، ورجعتنا الى الماضي أو رجعة الماضي الينا اقتصاص من العمر المسلوخ منا ، والأيام والسنون تنقص أعمارنا وتزوي أجسامنا ولكننا بالعودة الى الماضي نعود فنلبس تلك الأعمار التي فلتت منا وترتد الينا الحوادث والذكريات التي انسلخت عنا ، وقد يكون في رجعتنا الى الماضي فرار من الحاضر ومفزع من المستقبل ، على أني لست بسبيل ما قال الفلاسفة عن الغابر والحاضر، فما أحب الي من الحياة أن آخذ منها معاني الفلسفة وأن أتجافى في آراء ليبنتز الفيلسوف، وخواطر المعري وغيرهما من المفكرين والحكماء، وهل تكلم الفلاسفة والشعراء عن الماضي الا

بتأثير أنفسهم ومشاعرهم ان كان كل هاجس في شعورهم وخواطرهم كان منفوخاً بأهوائهم ومنازعهم فيما مضى من حياتهم ، ومن ذا الذي خلا من الماضي ، فمن لا ماضي له فليس حاضره راسخاً ولا مكرماً مهما كان هذا الحاضر ملحوظاً أو محظوظاً ، ولا حق له بالمستقبل ، وما يدخل في كلامي حساب الأطفال والصغار ، فان هؤلاء لا ماضي لهم ، استغفر الله، بل انهم منذ يخلقون يرثون نصيبهم من الماضي ، فكم من أم أسلمت الى وليدها حياتها الشقية أو السقيمة ، وكم أب وهب لمولوده سعادة عمره الغابر .

ولقد يشغلنا الحاضر بجديده ونعماه أوخطوبه ورزاياه عن كل أمر سواه ، لكن انطلاقة سانحة تردنا الى ما انطوى من العهود ، فاذا بنا في زحمة من الحوادث والذكريات ، وكأننا نشهد صورها جديدة ، وكأي من أناس امتلأ ماضيهم بالسوء والمنكر ، فهم يكرهونه وينكرونه كما ينكر اللقيط والهجين ، غير أن هذا الماضي يلحق بهم في خلواتهم وضمائرهم ويباغتهم في صفو الليالي ..

وما أشق العبء على كواهل الكبراء والزعماء حين يفزعون الى ماضيهم فيرونه مثقلاً بالأحداث والدواهي ، لقد كان معاوية بن أبي سفيان والحجاج والمأمون وأندادهم ذوي ماض يضج بالخطوب ، فكانوا يستمدون منه العزيمة كلما حاقت بهم الهزيمة .

على أن الماضي لا يكون بما يحصله المرء في حياته من التجارب والذكريات ، أو بما يتركه من المؤلفات الفكرية والاجتماعية ، وانما للكون الجاثم ماض حي يرقد في حجارته وآثاره ، وكم تكون هذه الآثار كنوزاً دفينة لأمة عريقة تدل على مكانتها وحضارتها وتحمل طوابعها وتاريخها .

كذلك كان دأبي منذ أقمت بالقاهرة فألممت بأحيائها العتيقة ، ورحت أجوس خلال ديارها وآثارها من عهد الفاطميين والأيوبيين ،أو عهد محمد علي الكبير وابراهيم باشا ، وأتطلع الى وجه الأزهر فأقول بالله يا أيام الأخشيد ، أسمعينا شعر أبي الطيب ، وما أنشد بضفاف النيل .

وقد حلمت أحلام اليقظة حين وقفت بميدان ابراهيم باشا ورأيت ذلك التمثال الحجري الذي يمتطي صهوة الجواد فيه قائده البطل ، وعلى رأسه الطربوش الكبير ذو الطرة الثخينة وقد مد يده الى الأمام ، فخيل الي أني أرى ابراهيم باشا قد حل في تمثاله الروح

الأعظم كما حل في تمثال بيغماليون ، فاذا هو من لحم ودم ، واذا الميدان يرجع اصدار الصهيل من ذلك الجواد الهيكل الذي يقيد الأوابد ٠

لم تدهشني القاهرة بشوارعها العريضة ومبانيها الفخمة الشامخة التي تشعر المرء أنه في مدينة غربية ، وانما كنت أتوق الى القاهرة المصرية ، حيث تبدو الدور المتلاحقة والقصور الحجرية ذوات الرواشق المشرفة على الأسواق ، وهناك تزدحم القباب وتعلو المآذن وتحتشد دور العلم القديمة والرباطات والآثار ، حاملة طوابع مصر وأصالة فنها الاسلامي ، وحضارتها الشرقية فما يتمثل ماضي مصر بجلاله وروحانيته الا فيما صنع أوائلها وما أتم خلفهم من بدائع الفنون والآثار ٠

ولدمشق ماض عريق ، حافل بالأحداث والذكريات ٠ انه راقد تحتها بل هو جاثم حولها كل أثر فيها يدل عليه ويحمل مياسمه ، وهذا حاضرها موصول بغابرها ، فان لدمشق القديمة وضواحيها تاريخاً ضخماً لعصور ازدحمت فيها الفتوح والحضارات ، ومن حول المسجد الأموي - أعجوبة الدنيا - ترف أرواح المجاهدين ، ففي أعطاف هذا الجو العتيق كانت منازل الخلفاء والفاتحين وعلى صعيده وتحت أقواسه احتشدت مدارس وجوامع لا تزال هي أو بقاياها دليلاً على الفن الشامي الأصيل ٠

كذلك لبنان الذي رسخت في سفوحه وأعاليه طوابع ماض أغر امتزجت بتاريخ شواطئه وعبقرية أصحابه ، منذ عهد الفينيقيين الى اليوم ، يطل عليها بيت الدين وآثار بعلبك وجبيل وصيدا وغيرها من المعاهد التي ما زالت تلوح بالروعة والقدم ، ولبنان الحديث المتجدد على الدوام حفيظ عليها حفاظه على المآثر والذخائر التي تمتزج بروح الوطن ودمه ٠

فلئن أشدت بحرمة الماضي وتراثه الذي يبقى على طوابعنا وملامحنا فاني أدعو الى حاضر أصيل لا يذهب بتلك الحرمة والكرامة ولا يردنا الى القديم لأننا لم نخلق الا لطريق جديد وحياة جديدة تتجه فيها وجوهنا الى الأمام ولا تنعطف الى الوراء ، فكل خطوة نخطوها في درب حاضرنا تنتهي وهي تلد الخطوة الجديدة ، وليس علينا في ذلك من ضرر أو حرج ، والزمان يقتضينا أن نسايره في تطور الفكر وضرورة التجديد في حياتنا الثقافية والاجتماعية والا جرفنا التيار اذا عاكسناه وركبنا رؤوسنا الى الوراء ٠

دمشق وداد سكاكيني

التعريف بكتاب :

النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال « البيان والتبيين »

تأليف : محمد الصغير بناني	عرض : د. جعفر دك الباب

يتألف الكتاب من مقدمة وسبعة فصول تحمل العناوين التالية :

١ ـ الظروف التاريخية والحضارية التي ألف الجاحظ فيها كتاب « البيان والتبيين » ·

٢ ـ « البيان والتبيين » ـ بنية الكتاب ، أسلوب الجاحظ فيه ولغته ·

٤ ـ نظرية الكلام ·

٤ ـ نظرية البيان ·

٥ ـ نظرية البلاغة ·

٦ ـ القضايا البلاغية الهامة في « البيان والتبيين » ·

٧ ـ نظرية الأدب ·

ويشتمل في آخره على خلاصة وفهرس للاعلام وثبت بالمراجع العربية والفرنسية ·

يقع الكتاب في ٤٣٤ صفحة من القياس المتوسط ، وهو من اصدار ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر عام ١٩٨٣ ·

☐ **المقدمة :**

يؤكد المؤلف فيها أن ما أتي به هذا العبقري في زمانه لا يعد **تراثاً** للعرب وحدهم بل لجميع الأمم ، وأن تصوره لضرورة الاجتماع البشري انطلاقاً من مفهوم البيان وتفكيره في اصلاح العالم بوساطة الأدب يعطي لنظرته بعداً انسانياً لم يكن من السهل ادراكه ولا قبوله في ذلك العصر · والبيان في تلك النظرة هو الدليل الأعظم الذي تتجلى فيه وحدة الجنس البشري في صورتها الأولى ·

ثم ينتقل المؤلف الى التعريف بايجاز **بالجاحظ المفكر** فيشير الى أن **الجانب** الكلامي من انتاج الجاحظ هو القطب الكبير الذي تدور عليه رحى فلسفته بما فيها البيان من حيث هو تعبير، والبلاغة من حيث هي توصيل، والأدب من حيث هو تقويم للقول والعمل معاً ٠

ثم يعرف **بالجاحظ اللساني** فيقول انه ليس من المبالغة أن نؤكد أن لسانيات الجاحظ لسانيات علمية تجريبية نشأت في ظروف شبيهة بالظروف التي نشأت فيها اللسانيات الحديثة ويذكر التجارب الميدانية التي قام بها الجاحظ حين كان يجمع عدة رسائل مكتوبة ويستمع لعدة خطب ملفوظة فيعد جميع حروفها ويلاحظ ترداد كل حرف ليستخلص وظيفته ومردوده في اللغة ، ويقابل بين الحروف العربية وبعض الحروف الأجنبية ليستنتج أن لكل لغة حروفاً تدور في أكثر كلامها ، ويؤكد تداخل اللغات ويلاحظ كثرة ذلك على السواحل ٠

وحين التعريف **بالجاحظ البلاغي** يشير الى أن كثيرين ممن يشيدون ببلاغة الجاحظ لا يقصدون بذلك الا أسلوبه في الكتابة ولا يراعون الجانب النظري الا قليلاً ٠ **والنقاد المحدثون الذين عكفوا على جمع آرائه البلاغية لم يجدوا مخرجاً أمام تشتت هذه الاراء وتشعبها الا في الاستشهاد بذلك على عجز الجاحظ عن تصور نظام بلاغي متسق** ٠ ويؤكد المؤلف أن أبا هلال العسكري كان من أوائل البلاغيين الذين لاحظوا هذا العجز ، ولعل رأيه في بلاغة الجاحظ هو الذي صرف الدارسين عن محاولة فهمها ٠ ويضيف أن أبعاد النقاد لهذه البلاغة عن اطارها الكلامي هو السبب الأول في سوء التفاهم بين الجاحظ ونقاده ٠ وأن هذه البلاغة التي راح الجاحظ يصفها في « البيان والتبيين » ليست البلاغة التي رسمت حدودها فيما بعد حين استقرت علماً مستقلاً عن النحو في كتاب « مفتاح العلوم » للسكاكي أو حين كانت تعد صناعة فنية لتلقين قواعد النظم والنثر ٠٠٠ انها بلاغة أوسع من هذا كله ٠ فهي بلاغة لا تتبرأ من النحو ولا تقف عنده ، وهي من هذا الوجه شبيهة باللسانيات الحديثة اذ أنها تستهدف دراسة الكلام البشري دراسة علمية ٠ وأكثر من هذا أن الجاحظ المتكلم لا يقبل أن يحصر البلاغة في الدليل اللساني ، بل يتناولها من خلال جميع دلائلها اللسانية وغير اللسانية ٠ وهي بهذا أقرب الى علم السيميالوجيا منها الى اللسانيات ٠

ويتوقف المؤلف بعد ذلك لازالة الغبار عن مشكلة أدت الى التباس خطير سببه تعبير الجاحظ الذي عاد بالأثر السيء على بلاغته، لأنه فهم منه تشابه المفاهيم وتقاربها على الرغم من أنها متباعدة متباينة ٠ ويؤكد المؤلف أن **الجاحظ يقصد البرهنة على نظرية التعدد داخل الوحدة والتنوع داخل الجنس ٠ فالبيان عنده هو التبيين وهو البلاغة ، لكن البيان ليس التبيين وليس البلاغة ٠٠ فالبيان** كلام مستغن عن المتكلم نفسه (لأنه خارج عن ارادته) وعن المخاطب (لأنه لا يعبأ به) ٠ أما **التبيين** فيشترك مع الأول في كونه تعبيراً لكنه يختلف عنه اختلافاً جوهرياً ، فهو في متناول الجميع يدرك بالعقل ويكتسب بالتمرين والممارسة ٠ وأما **البلاغة** فانها (وان كانت مرادفة للتبيين من عدة وجوه) تختلف عنه اختلافاً ملموساً هي الأخرى ، فهي أولا مفهوم تتبناه الشعوبية وتدعي فيه الادعاءات الكثيرة ٠ لكن الخلاف بين البلاغة والتبيين ليس خلافاً شكلياً فقط ، انه أعمق من هذا بكثير ٠ فهو

يستمد أسبابه من العقيدة ذاتها • فالتبيين هو ادراك المعرفة وتوصيلها الى السامع بالاعتماد على الوسائل البشرية وفي مقدمتها العقل ، لكن مع الاعتراف بقصور هذه الوسائل وعجزها عن بلوغ الحقيقة الكاملة التي لا تنال في نهاية الأمر الا بالبيان • أما البلاغة فان أصحابها يزعمون الاعتماد فيها على أنفسهم فقط •

واذا رجعنا الى التاريخ الفكري لهذه الفترة لم نجد بدأ من ملاحظة الشبه الموجود بين هذه المفاهيم ومفاهيم ثلاثة أخرى كانت متواجدة آن ذاك ، وهي الوحي وعلم الكلام والفلسفة ، ومن ثم جمل البيان من صنف علم الكلام والبلاغة من صنف الفلسفة •

واذا كان علم الكلام قد انقرض بعد أن أفل نجم المعتزلة ، فان تبيين الجاحظ لم يثبت هو الآخر أمام زحف البلاغة بعد أن تمثلت في فن البديع •

وحين ينتقل المؤلف الى التعريف بالجاحظ الأديب يذكر أن النقاد اليوم يكادون يجمعون على أن للجاحظ حظاً وافراً في بعث المدرسة الأدبية التي سادت طوال العصور الوسطى والتي تميزت بالانتاج الضخم لكتب الأدب ، لكنهم مختلفون في أمره ـ فمنهم من يجعله رأس كتاب العصر العباسي ، ومنهم من يجعله رأس المدرسة النثرية الثانية في الأدب العربي ويعطون زعامة المدرسة الأولى لعبد الحميد الكاتب وابن المقفع (وهذا هو رأي أغلبية المستشرقين ومن حذا حذوهم من العرب) •

ويتابع المؤلف قائلا ان دراسته لبلاغة الجاحظ أدت به الى اكتشاف **نظرية كاملة للجاحظ في الأدب** • وهي نظرية لا تقل أهمية عن النظريات التي بدأت تشيع منذ سنوات في الدراسات الأدبية • ويؤكد أن النظرية الجاحظية في الأدب ذات علاقة وثيقة بنظريته في البلاغة ، لأن الأدب عنده هو الشق الثاني الذي تدور عليه نظريته البلاغية •

الفصل الأول : الظروف التاريخية والحضارية التي ألف الجاحظ فيها كتاب « البيان والتبيين » •

تحدث المؤلف فيه أولا عن حياة الجاحظ التي سايرت تطور الدولة العباسية في مرحلتي الازدهار والتقهقر • ثم انتقل الى الحديث عن فكرة (الفتنة) التي كانت مسيطرة على مواقف الجاحظ تجاه القضايا التي عالجها والتي استهل بها كتاب « البيان والتبيين » حين استعاذ من (فتنة القول وفتنة العمل) •

بحث المؤلف في هذا الفصل في الفتنة في أربعة ميادين :

١ ـ **الفتنة في الميدان الاجتماعي** حيث تطرق الى العلاقات الاجتماعية بين العرب وغيرهم ثم الى العلاقات بين العامة والخاصة •

٢ ـ **الفتنة في الميدان السياسي** من خلال مفهوم (السياسة) •

٣ ـ **الفتنة في الميدان الاقتصادي** من خلال مفهوم (الآلة) ٠

٤ ـ **الفتنة في الميدان الثقافي** من خلال الصراع الثقافي بين العرب والعجم ٠ وقد استعرض المؤلف مفهوم الفتنة في المجال الثقافي عند الجاحظ في ثلاث قضايا هي العقيدة وأصل العرب والاعجاز ٠

الفصل الثاني : « البيان والتبيين » ٠

تحدث المؤلف هنا عن موضوع الكتاب وبنيته وأسلوب الجاحظ فيه ٠

موضوع الكتاب ٠ يرى المؤلف أن « البيان والتبيين » هو مجموعة من النصوص أو الفصول أو الكتب ٠٠٠ أعدت مسبقاً لتشكل كتاباً واحداً ٠٠٠ وتتناول موضوع الكلام في جميع مظاهره المختلفة وتجليه للقارىء من خلال معان أدبية تدور في الحقيقة حول محورين أساسيين هما البيان والتبيين ٠ ويتجسد هذان المحوران في سلسلة طويلة من الازواج المتقابلة منها مثلا : البيان ـ التبيين ، المعنى ـ اللفظ ، الفصاحة ـ الاغلاق ، الشعر ـ النثر ، الطبع ـ الصنعة ٠٠٠ وهذه السلسلة التي تاتي عادة في شكلها الثنائي قد تدخل أحياناً في علاقة ثلاثية باندراج طرف ثالث ، مثلا : البيان ـ التبيين ـ البلاغة ، المعنى ـ الاسم ـ اللفظ ٠٠٠

ومادة هذه المواضيع موجهة على ما يبدو الى طلاب ناشئين أو كبار يحضرون حلقات الدرس ٠

بنية الكتاب ٠ يصف المؤلف بايجاز **بنية الجزء الأول** ويشير الى تصنيف الجاحظ للخطباء في ثلاث طبقات : أهل الوبر ، وأهل الاعتياد والدربة ، والمولدون القرويون والمتكلفون البلديون ٠ ويذكر أن الجاحظ حين يشرع في تعريف البيان تعريفاً فنياً يعتمد على مصطلحات يميل فيها الى الرمزية ٠ وهذه المصطلحات تحتاج الى تأمل كبير وترجع على ما يبدو الى نظرية عامة للمعرفة كانت متداولة في الأوساط الكلامية ٠ وتتلخص تلك النظرية في خمس منازل هي : **النصبة والخط والعقد والإشارة واللفظ ٠ وهذه المنازل ليست مجرد تصنيف عادي ولكنها أساس نظرية الكلام وربما نظرية المعرفة عند الجاحظ والمعتزلة ٠**

وحين يصف المؤلف **بنية الجزء الثاني** من الكتاب يؤكد أن الجاحظ ينطلق دائماً من فكرة واحدة هي الرسالة الدينية المتمثلة هنا في الرد على الشعوبية ، وهي ليست شيئاً آخر سوى قضية الاعجاز ٠

وحين يصف المؤلف **بنية الجزء الثالث** والأخير من الكتاب يشير الى أن الجاحظ افتتحه بكتاب (العصا) ويؤكد أن العصا ليست عصا عادية وانما هي آلة بأتم معنى الكلمة : فهي تصلح لكل شيء وترمز فيما ترمز اليه الى السلاح والبيان ٠ وهذه الرمزية كانت موضوع خلاف بين الجاحظ وخصومه الذين كانوا يرفضون مع بعض الازدراء فكرة جلب العصا للافكار ٠ وعلاقة كتاب (العصا) بكتاب (الزهد) الذي يتلوه يمكن التماسها في كون مواضيع الاخبار فيها ترجع الى محاور الأدب والمعنى واللفظ والمطابقة التي هي

محاور كتاب العصا • ويضيف المؤلف قائلاأن السياق يتواصل على هذا الشكل لينتهي عند قضية ابلاغ الرسالة الدينية في آخر الجزءالثالث، فيتفرغ الجاحظ حينئذ لطرق موضوع الاعجاز في الصميم، وهو الموضوع الذي تعرض له منذ الصفحات الأولى من الكتاب •

أسلوب الجاحظ :

يؤكد المؤلف أن سبب غموض أدب الجاحظ وبلاغته يرجع الى سوء التفاهم بينه وبين ناقديه • وسوء التفاهم هذا راجع بالدرجة الأولى الى الأسلوب الذي اختاره الجاحظ للتعبير به عن أفكاره • انه أسلوب مبني على ابهام أو ازدواج معنوي : معنى صريح ظاهر سهل الادراك واضح الدلالة ، ومعنى خفي بعيد الغور صعب المنال والتتبع • وهذه المزاوجة لا تتجلى في الصياغة اللفظية فحسب ، بل تتجلى في تنشئة المعاني وتحريرها أيضاً • فدليل الجاحظ دليل ذو وجهين : وجه جعل للعامة • ووجه جعل للخاصة • واذا كان ذلك عنواناً على البراعة والاقتدار ، فانه بالخصوص يعود الى أسلوب المدرسة الكلامية ذاتها •

ثم ينتقل المؤلف الى التعريف **باللغة التي كتب بها الجاحظ « البيان والتبيين »** فيقول انه يمكن القول ان الجاحظ يميل فيها أحياناً الى الرمزية بل الى ضرب من التورية حين يتجاذب اللفظ معنيان : معنى ظاهري حقيقي غير مقصود في النص (لكنه يجوز ايراده على ذلك الوجه) ومعنى خفي يحيل على لغة خاصة يبدو أنها كانت متداولة في الأوساط الكلامية •

الفصل الثالث : نظرية الكلام •

هذا الفصل أطول فصول الكتاب (١١٠ صفحات) • يستهله المؤلف بالتأكيد أن للجاحظ نظرية في الكلام ، وأن الأبعاد التي يرسمها لها تتجاوز الحدود المجردة للكلام لتشمل في طياتها مذهباً فلسفياً للمعرفة • وهذا الموضوع يشكل حجر الزاوية في نظامه البلاغي ••• ونجد المواضيع الهامة التي يطرقها فيها متفرقة في كلامه عن أصناف الدلالات وعن كل ما يمس النظام الصوتي والبنوي للغة وكذلك في حديثه عن اللفظ والمعنى • وهذا التشتيت هو الذي اضطر المؤلف الى تخصيص أبواب لكل تلك المواضيع يجمع فيها ما قاله الجاحظ عن الكلام ليصوغ منه نظرية شاملة •

وقد بحث المؤلف نظرية الكلام عند الجاحظ في أربعة أقسام هي التالية :

١ ـ عملية الكلام عند الجاحظ في اطارها النظري •

٢ ـ نظرية الدلالات أو المنازل الخمس •

٣ ـ نظرية اللغة •

٤ ـ نظرية اللفظ والمعنى والمطابقة بينهما •

☐ أولا ـ عملية الكلام عند الجاحظ في اطارها النظري :

يؤكد المؤلف هنا أن الجاحظ ينظر الى عملية الكلام كما ينظر اليها علماء اللسان اليوم (مثلا جاكوبسون في كتابه « رسائل في اللسانيات العامة ») . ويبين أن الجاحظ يتصور عملية الكلام من خلال مفهوم ابلاغ الرسالة الدينية . ويتلخص هذا المفهوم في بعدين أساسيين هما :

١ ـ فهم الرسالة الدينية كما نزلت وكما اقتضت حكمة الله أن تكون .

٢ ـ تبليغها او افهامها للآخرين بالوسائل البشرية المقتصرة على الكلام .

يتبلور البعد الأول في مفهوم (البيان) ويتبلور المفهوم الثاني في مفهوم (التبيين) . ويصبح مدار الكلام على البيان والتبيين وعلى الفهم والتفهيم . واذا انتقلنا من الميدان الديني الى ميدان الحياة اليومية لم تجر العملية على شكل آخر غير هذا ... والمفهم والمتفهم هنا ليسا الا المتكلم والمخاطب حين ارتباطهما بأسباب الكلام . والرسالة المبلغة ليست الا المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم المختلجة في نفوسهم المتصلة بخواطرهم والتي يريد المتكلم ابلاغها للمخاطب بوساطة الألفاظ أي اللغة التي يفهمها كل منهما .

وبما أن هذه المعاني التي تقبلها المتكلم حالة قيامه مقام المخاطب انما تقبلها بوساطة اداة هي اللفظ أو ما ينوب عنه فان الجاحظ يشرح ذلك فيما يسميه بالدلالات الخمس ويسميه المؤلف نظرية المنازل الخمس للمعاني .

☐ ثانيا ـ نظرية الدلالات أو المنازل الخمس :

يبين المؤلف هنا أن الجاحظ يرى أن العالم بما فيه من جماد وحيوان وانسان يشكل حكمة ، وأن هذه الحكمة نوعان : نوع يسمي دليلا ويختص بالجماد والحيوان ، ونوع يسمى دليلا مستدلا ويختص بالانسان . هذا وتدخل نظرية (الدلالات) عند الجاحظ في نطاق مفهوم (البيان) الذي يدخل بدوره في نطاق مفهوم أوسع هو مفهوم (الحكمة) . ويذكر الجاحظ أن جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء : أولها اللفظ ثم الاشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبة . ويعمد المؤلف الى عكس هذا الترتيب بحسب الأهمية على الشكل التالي :

١ ـ النصبة .
٢ ـ الخط .
٣ ـ العقد .
٤ ـ الاشارة .
٥ ـ اللفظ .

ويؤكد أن هذه المنازل الخمس التي لم يعطها النقاد على ما يبدو أهمية كبيرة هي أساس نظام الجاحظ الكلامي في معناه اللساني والفلسفي معاً ٠

المنزلة الأولى ـ النصبة : هي الوضعية التي تكون عليها الأجسام، وهي ليست في نهاية الأمر سوى المعنى ٠

المنزلة الثانية ـ الخط : هو أحد أنواع الدلالات اللسانية ووظيفته تسجيل الكلام والمحافظة عليه ٠ يتحول الخط الى الميدان الميتافيزيقي ويصبح رمزاً للقلم الذي قسم به الله وللكتاب المحفوظ ورمزاً للصور التي أعطاها الله للمخلوقات وللاسماء التي وسمها بها والأرواح التي نفخها فيها ٠ ويصبح الخط بالنسبة للنصبة كالروح بالنسبة للبدن والاسم بالنسبة للمعنى ٠

المنزلة الثالثة ـ العقد : هو الحساب ،ومنزلته دون اللفظ والخط ٠ ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا عن الله معنى الحساب في الآخرة ٠ وينتقل الحساب من معناه الحقيقي الى معنى فلسفي فيصبح المنزلة الثالثة بعد الجسم والروح ٠

المنزلة الرابعة ـ الاشارة : يشير المؤلف هنا الى أن بعض الملاحظات التي ذكرها الجاحظ عند حديثه عن الاشارة تدل على ادراكه البعيد لهذه الوسيلة التعبيرية التي أصبحت علماً مستقلاً في عصرنا الحاضر هو علم الحركة الجسمية ٠ وتنتقل الاشارة من معناها اللساني الى معنى ميتافيزيقي فتكون مرادفة للوحي أوما في معناه ويكون محلها القلب أو ما ينوب عنه في سلم المفاهيم الفلسفية ٠

المنزلة الخامسة ـ اللفظ : يؤكد المؤلف هنا أن الجاحظ ينطلق من أن اللفظ لا يظهر الا من خلال الصوت ٠ واذا كانت المعاني تحتل منزلة النصبة في نظام الجاحظ الفلسفي ،فان اللفظ له أيضاً مكانته في ذلك النظام ٠ويمكن تصور هذه المكانة من خلال القاعدة المشهورة التي راح يرددها في « الحيوان » والتي تقول ان « العالم الصغير سليل العالم الكبير » ٠

ثالثاً ـ نظرية اللغة :

يؤكد المؤلف هنا أن تصور الجاحظ للغة لا يختلف كثيراً في شكله ومضمونه عما وصلت اليه الدراسات اللسانية الحديثة ٠ وأساس هذا التصور أربع دعائم هي: الصوت والتقطيع والتأليف والفصاحة ٠

وحين يبحث المؤلف في مفهوم الفصاحة عند الجاحظ يؤكد أن الجاحظ لا ينظر الى مفهوم (الفصاحة) ومشتقاتها الا من زاويتين:

١ ـ كون الفصاحة خصلة لسانية محضة مرتبطة بالنظام اللغوي في مظاهره الصوتية والافرادية والتركيبية ٠

٢ ـ كون هذه الخصلة اللسانية طبيعة تكاد تقتصر على أعراب البادية ثم على العرب عامة ٠

□ رابعا ـ نظرية اللفظ والمعنى والمطابقة بينهما :

يحدد المؤلف هنا مفهوم المعنى عند الجاحظ ، فيشير الى أن الجاحظ يرى أن هناك :

١ ـ المعاني الواسعة التي لا نهاية لها، لأنها تمثل جميع الكائنات التي خلقها الله ·

٢ ـ الأسماء التي تعبر عن هذه الكائنات وهي عاجزة عن اتساع المعاني ·

٣ ـ الألفاظ التي جيء بها لسد عجز الأسماء وتكميل ما بها من نقص ·

ويشير المؤلف هنا الى أن الجاحظ يقرر قاعدة أساسية ، بنى عليها نظريته في العلم والأدب ، وهي القائلة إن « العلم أكثر من أن يحصى ، فخذوا من كل شيء أحسنه » ، لأن العلم في هذه النظرية انما هو العلم بالمعاني أي الكائنات غير المسماة والتي لا تزال مجهولة لدى الانسان · ويعبر الجاحظ عن هذا الاتساع بمفاهيم مختلفة ذكر منها أربعة هي التالية:

آ ـ مفهوم اللا نهاية ·

ب ـ مفهوم الاهمال ·

جـ ـ مفهوم المعاني الساقطة المطرحة ·

د ـ مفهوم المعاني الموجودة في معنى المعدومة ·

ثم ينتقل المؤلف من مفهوم المعاني الى مفهوم الأسماء ليشرح ما يعنيه الجاحظ بالأسماء ، ويؤكد أن ليس الاسم الا صورة للمعنى الذي يسميه · والاسم كالظل للمعنى لا يفادره حيثما ينتقل ··· ويكون في بداية الأمر سمة للمعنى مع ما في ذلك من علاقة عضوية ومنطقية بينهما · ويشير المؤلف الى أن الجاحظ يبين كيف يستقل الاسم عن المعنى بالتطور الزمني ليصبح أسماء ، ويؤكد أن الأسماء في نظر الجاحظ عاجزة عن استيعاب المعاني من وجهين : الأول كمي والثاني نوعي · يتجلى العجز الكمي في أن الأسماء في نظره عاجزة عن حيث العدد عن الاحاطة بكل المعاني · ويتجلى العجز النوعي في أن الأسماء عاجزة أصلا عن أن تحيط بحقائق المعاني ومقاديرها التي خلقها الله ، لأن الانسان نفسه عاجز عن ادراك هذه الحقائق كما هي · ويتساءل المؤلف بعد ذلك (هل معنى هذا أن الجاحظ حكم على الانسان بالعجز المطلق وسد أمامه الطريق المؤدية الى المعرفة ؟) ويجيب : (لانقول هذا · وقول الجاحظ بامكانية وضع الألفاظ لسد عجز الأسماء دليل على امكانية الاختراع والابداع الموجودة في الانسان) ·

ثم ينتقل المؤلف الى البحث في جانبين هما :

آ ـ رمزية المعنى واللفظ في النظام الجاحظي ·

ب ـ قضية المطابقة بين اللفظ والمعنى ·

رمزية اللفظ والمعنى :

يشير المؤلف هنا الى أن أحسن وسيلة للاطلاع على موقف الجاحظ الحقيقي من اللفظ والمعنى يجب التماسها لا في صريح لفظه فقط وانما في ما وراء ألفاظه ومواقفه الرسمية . وهذا لا يمكن الا بالدخول معه في رمزيتـــه ومتابعته في مواطن سره . وهذه الرمزية عند الجاحظ ليست من باب الافتراض والتخمين ، لأن الجاحظ نفسه دلنـــا عليها حين قال على لسان أحد الربانيين من الأدباء وأهل المعرفة : « فقد صارت الألفـــاظ في معاني المعـــارض وصارت المعاني في معنى الجواري » .

ويشير المؤلف الى أن من بين المواضيــــع التي كانت المناقشات البلاغية تدور حولهـــا موضوع الحق الباطني الذي يخفى عن العامة . ويتعرض بهذا الصدد لبحث قضيتين استقطبتا اهتمام الجاحظ في « البيان والتبيين » هما :

القضية الأولى : خصامه مع سهل بن هارون حول **مسالة هيئة الخطيب** وشارته ، هل لها تأثير في ميدان البلاغة أم لا ؟

القضية الثانية : ما يمكن أن نسميـــه **بمأساة الخطيب المسكين** .

المطابقة بين اللفظ والمعنى :

يؤكد المؤلف هنا أن المطابقة اللغوية عند الجاحظ نوعان :

آ ـ مطابقة لا يشترط فيها توازٍ بين اللفظ والمعنى ، بل غالباً ما تكون باختصار اللفظ وتحديد المعنى . والأفضل أن نسميها عدم مطابقة .

ب ـ مطابقة يكون اللفظ فيها متحداً مع المعنى اتحاداً كاملا يجعل مـــن اللفظ والمعنى شيئاً واحداً ويعبر عنها حينئذ بمفهوم المشاكلة .

ويشير المؤلف الى أنه يمكن تصنيف المطابقة من جهة أخرى في أربعة أنواع هي :

١ ـ مطابقة بين اللفظ والمعنى .
٢ ـ مطابقة بين الكلمة والكلمة .
٣ ـ مطابقة بين الكلام والمستمع .
٤ ـ مطابقة بين الكلام والمستمع وبين مقتضى الحال .

ويؤكد المؤلف أن هذه المطابقات الأربع توجد في كل كلام وهي ضرورية بالنسبة لكل متكلم وسامع ، ويسميها **المطابقات النحوية** . ويشير الى أنه يوجد نوع آخر من المطابقات هي تلك المطابقات الاصطناعية التي يضيفها الفنان الى المطابقات الأربع ويتكلفها تكلفاً لا يدعوه اليه شيء سوى فنه ... مما يؤدي الى ترك المعنى واهماله بـــل الى تحريفـــه وتزويره . ويترتب عنه في النهاية عدم المطابقة بـــين اللفظ والمعنى . ويلاحظ ذلك بالخصوص في الكلام الشعري .

ثم ينتقل المؤلف الى البحث في **المطابقة الفنية** ، فيشير الى أن الجاحظ يرى أنها تتم في أربع مستويات هي على الترتيب وحسب التدرج في الصعوبة : المزدوج والسجع والرجز والقصيد. ويضيف المؤلف اليها النثر ،ويؤكد أن المطابقة الفنية تجري في خمس درجات هي التالية : القصيد والرجز والسجع والمزدوج والنثر .

الفصل الرابع : البيــان .

أشار المؤلف في بداية هذا الفصل الى أن المتصفح لكتاب « البيان والتبيين » يدرك أن (البيان) كان أحـد الشعارات التـي يقف الجاحظ وراءها باسم الاسلام والعروبة لمواجهة شعار آخر كانت تنادي به الشعوبية هو شعار (البلاغة) . وذكر أننا لا نعرف الفروق التي يجعلها الجاحظ بين الشعوبية والزنادقة ، اذ يفهم مـن نص آخر ورد في « الحيوان » أن الزنادقة أيضاً كانوا يقفون في قضية البيـان موقف المعارضة . ويعني ذلك أن الزنادقـة مثل الشعوبية ـ كانوا يرفضون مفهوم البيان . ورفضهم جميعاً له يتجلى في مواقف مختلفة . وقد أحصى المؤلف ما جاء منها في « البيــان والتبيين » ولخصه في أربع قضايا هي :

١ ـ **ادعاؤهم أن البيان حرام** : فعلاوة على دعاية تحريم الشعـر والسجع ، كانت الشعوبية تروج أخباراً مفادها أن النبي ﷺ حرم البيان وحث الناس على تركه .

٢ ـ **الحث على الصمت** : يورد المؤلف هنا قول الجاحظ (ان وجد مـن يحث علـى الصمت ، فلأن العامة الى معرفة خطأ القول أسرع منهم الى معرفة خطأ الصمت) .

٣ ـ **المراء** : يقول المؤلف في هـذه القضية (وكأن الشعوبية فشلت في محاولتهـا الأولى والثانية فراحت تنقل الحوار الى موضوع آخر هو المراء وتحاول أن تجعل البيان والمراء شيئاً واحداً وتروي في ذلك كعادتها أحاديث للنبي تحرم المراء . وموضوع المراء متصـل بموضوع آخر حساس هو موضوع التعليم أو بالأحرى تعليم البيان في المدارس . فتحريم المراء يؤدي حتماً الى تحريم هذا النوع مـن التعليـم ، ويؤدي بالتالي الى غلـق المدارس البيانية التي أصبح لها شأن عظيم في ذلـك الوقت لاعتماد فن الكتابة الديوانية عليها .

٤ ـ **الايجاز والاطالة** : وهي قضية متفرعة عن قضية المراء .

وينتقل المؤلف بعد ذلك الى تحديد مفهوم (البيان) ومفهوم (التبيين) عند الجاحظ.

مفهوم (البيان) كما يتصوره الجاحظ:

عرف الجاحظ البيان تعريفين: الأول ـ تعريف فلسفي ذكره في « الحيوان » ، والثاني تعريف لساني أورده في « البيان والتبيين » . يؤكد المؤلف أن تعريف « الحيــوان » هو التعريف الذي كان بلا شك متداولا في الأوساط الكلامية، ان لم يكن لدى المعتزلة بالخصوص . ويمكن تلخيصه بأنه العلاقة التي تربط الدليل مـن جهة والمستدل ـ المتكلم ـ من جهة أخرى (عندما يكون الأخير في حالة تلق للدليل ، أي عنـد تعلمه اللغة أو بحثه عـن الكلمة التي يريد

تبليغها) وبين المستدل من جهة والعلاقة الأولى التي حصلت في ذهنه من جهة أخرى (أي عندما يكون المتكلم في حالة تعبير عما حصل في نفسه من الأفكار والانطباعات) .

أما التعريف الثاني (اللساني) فهو أقل تعقيداً من الأول ويفسره نوعاً ما ويتممه . فالبيان هنا هو الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي .

مفهوم (التبيين) عند الجاحظ .

يشير المؤلف الى أن الانتقال من مفهوم (البيان) الى مفهوم (التبيين) لم يتم عند الجاحظ بصورة مفاجئة ، بل تم بالمرور بمرحلة وسطى هي مرحلة (حسن البيان) . ويؤكد المؤلف في النهاية أن (البيان) بالنسبة لكل من المتكلم والسامع ينطلق فيه من اللفظ نحو المعنى . والمعنى فيه هو الغاية التي ينشدها كل منهما . أما (التبيين) فلا يكون الا من المتكلم ويتجلى في صورة اللفظ هو الخطاب أو الرسالة التي يرسلها المتكلم الى المخاطب . واللفظ فيه هو الغاية التي ينشدها المتكلم لتاليف خطابه وتركيبه . وهكذا ينحصر البيان في المعنى والتبيين في اللفظ ، ويكون عنوان الكتاب (البيان والتبيين) مقصوداً به أيضاً (المعنى واللفظ) . وهذا لا يتعارض مع ما كان المؤلف قد ذهب اليه (من أن البيان يرمز الى الوحي والتبيين يرمز الى العقل والمنطق) بل يؤيده ويدعمه . فالبيان أو الوحي هو المعنى في مفهومه الكلامي ، أي الحقيقة والمعرفة كما خلقها الله وأنزلها لعباده . والتبيين هو نقل هذه المعرفة الى الآخرين وتبليغها لهم باللسان الذي يفهمونه مع ما يقتضي ذلك من تركيب بالألفاظ وتوضيح بالعقل . ويؤكد المؤلف أن البيان والتبيين هما وسيلة استخدمها الجاحظ للتعبير عن فلسفته الكلامية الرامية الى التوفيق بين الدين والعقل وجعل الثاني سليل الأول ، كما كان العالم الصغير سليل العالم الكبير .

الفصل الخامس : نظرية البلاغة :

استهل المؤلف هذا الفصل بقوله ان نشأة البلاغة عند العرب قد حظيت بظروف علمية خاصة لم تحظ بها البلاغة الاغريقية ولا البلاغة الغربية الا منذ سنوات قليلة بعد تأسيس اللسانيات العامة . بصرف النظر عن كون فن القول يشكل عند العرب منذ القديم المادة الأساسية التي تلخص ذوقهم وفلسفتهم الجمالية وتستقطب نشاطاتهم الفنية والأدبية ، فان الرسالة القرآنية تعتبر في حد ذاتها حدثاً بلاغياً عظيماً سواء من الوجهة النظرية أم من الوجهة التطبيقية . ثم ان التقاء اللغة العربية باللغات الأجنبية وطرح مشكلة الترجمة في عهد مبكر سمح للبلاغيين العرب منذ البداية بالنظر الى الظاهرة الكلامية من زاوية موسعة هي زاوية العالمية . واذا كان لا بد من افتراض تاريخ ميلاد لكل شيء فان صك ولادة البلاغة عند العرب لا يجب البحث عنه لدى أبي عبيدة ولا عند الجاحظ نفسه ــ على الرغم من اجماع كثير من مؤرخي العلوم على هذا الأخير ــ بل يجب البحث عنه في نصوص سابقة مثل خطبة الوداع التي حرص الجاحظ على نقلها باكملها في كتابه .

وحول تعريف البلاغة يقول المؤلف ان احصاءه للنصوص التي تطرقت الى تعريفها بلغ عشرين نصاً. أغلبها منسوب الى غير الجاحظ. لكن الجاحظ نفسه كثيراً ما كان يتدخل فيها بالشرح والتعليق . ويذكر المؤلف أن تحليله لهذه النصوص مكنه من استخلاص نتيجتين هامتين :

الأولى ـ أن هذه التعاريف تستهدف كلها تقرير شيء واحد هو جعل البلاغة متوقفة على خصلتين تتمثلان عادة في الجمع بين طرفين متضادين أو متقابلين يدلان تقريباً على الشيء نفسه .

الثانية ـ أن بعض هذه التعاريف يمكن اعتباره في الوقت نفسه تعريفاً للبيان والبلاغة والخطابة معاً .

فهذه التعاريف كلها تجمع اذن على توافر شرطين يمكن اذا تجاوزنا بعض الدقائق الجزئية ارجاعهما الى :

١ ـ الايجاز والاطالة .
٢ ـ المجاز والحقيقة .
٣ ـ التخير والتاليف .
٤ ـ المعنى واللفظ .

واذا أمعنا النظر في هذين الشرطين وجدنا أنهما ليسا في نهاية الأمر الا امتداداً للمفهومين الأساسيين اللذين وصفهما المؤلف في الفصل السابق وهما البيان والتبيين .

ثم انتقل المؤلف الى البحث في الفروق بين البلاغة والخطابة . وبعد أن ذكر الخصائص التي تتميز بها الخطابة ، أشار الى أن هذه الخصائص كلها هي التي جعلت الخطابة في أعلى منزلة من منازل البلاغة لأن الخطابة هي الاطار المثالي الذي تتجلى فيه البلاغة النثرية . ثم بحث في الاعتبارات التي تتعلق بشخص الخطيب والاعتبارات التي تتعلق بكلامه والظروف التي يجري فيها الكلام .

وأعلن المؤلف أن تتبعه لمفهوم (البلاغة) في « البيان والتبيين » مكنه من استنتاج نتائج أخرى تبين أن مفهوم البلاغة عند الجاحظ يرد في معان فنية مختلفة هي :

١ ـ مجرد التبليغ . وبهذا المعنى تكون البلاغة مرادفة لمفهوم التوصيل في اللسانيات الحديثة ، تلك الوظيفة التي شرحها المؤلف عند كلامه عن (التبيين) .

٢ ـ الاقناع بالاعتماد على المنطق .
٣ ـ الاستدلال والبصر بالحجة .
٤ ـ الاستمالة والجلب بالوسائل الجمالية .
٥ ـ معنى (التقنية) .

ويبلور المؤلف في خاتمة الفصل **مذهب الجاحظ في البلاغة**، فيشير الى أن هذا المذهب يتميز بخصائص يجملها فيما يلي :

١ ـ انه **مذهب تعليمي** يسعى الى نشر البلاغة وتعليمها عند الخاصة والعامة، والى حث المسلمين خاصة على تعاطيها والاقبال عليها لأن الشعوبية كانت تسعى الى تخويفهم منها وتحريضهم على تركها ·

٢ ـ ان **البيان هو ادراك الحقيقة والمعرفة عن طريق الحدس والذوق** وميدانه الطبيعي هو ميدان ما بعد اللغة حيث تسود الاشارة والتلميح وتتمين فيه طريقة الحذف والايجاز· والتبيين (أو البلاغة) هو ادراك الحقيقة عن طريق التوصيل مما يجل الاعتماد فيه على اللغة ـ واللغة وحدها ـ مبدأ أساسيا ·

٣ ـ كان **العتابي** يرى أن هناك نوعين من البلاغة : **بلاغة لسانية** عرفها بقوله (كل من أفهمك حاجة من غير اعادة ولا حبسة ولا استعانة) · وهي تفتح المجال الى أنواع كثيرة من البلاغة كبلاغة الحيوان وبلاغة المجمي وغيرهما · **وبلاغة فنية** وصفها بأنها (اظهار ما غمض من الحق وتصوير الباطل في صورة الحق) · وقد يؤدي هذا التعريف الى الكذب والزور ·

ويرى الجاحظ أن مذهب العتابي يجب تصحيحه والحرص على تعديله كما يلي :

أ ـ ان البلاغة اللسانية ليس المقصود بها افهام المتكلم المخاطب بأي وسيلة كانت وبأي طريقة ممكنة ·

ب ـ ان تعريف العتابي للبلاغة الفنية يجب كذلك أن يوضح · فالبلاغة يجب ألا تكون ذريعة للزور والكذب وقلب الحقائق · ولهذا فان الباطل المعني بالأمر هو الحق الغامض الذي يظهر للعامة كأنه باطل · أما الباطل الحقيقي فيجب أن يظل باطلا، وعلى البليغ أن يقف عنده وأن يظهره للناس في صورته الطبيعية، لأن البلاغة يجب ألا تخرج عن الحدود التي رسمها الشرع ·

٤ ـ أهمية الظروف والملابسات التي تحيط عادة بالدليل والمستدل معاً، فهذه الظروف غير اللسانية تلعب دوراً هاماً في البلاغة اللسانية والفنية معاً · ويرى المؤلف أن هذا الموقف جدير حقاً بالاعجاب مؤكداً أن اللسانيات الحديثة تدرك الآن أهمية هذه الوسائل الخارجية في كل تأدية كلامية ·

الفصل السادس : بعض القضايا البلاغية الهامة في (البيان والتبيين) ·

هذا فصل طويل آخر في الكتاب (١٠٠ صفحة)، عرض فيه المؤلف بتفصيل القضايا التالية :

١ ـ الايجاز ·	٤ ـ التشبيه ·
٢ ـ المجاز ·	٥ ـ الكناية ·
٣ ـ الاستعارة ·	٦ ـ البديع ·

□ اولا ـ الايجاز :

يستهل المؤلف هذه القضية بقوله انحصر البلاغيين المتأخرين لموضوع الايجاز في قضيتي القصر والحذف انما كان نتيجة تقلص للفكر وانفصال للكلام عن الفلسفة ٠ لقد كانت الغاية التعليمية التي يقصدونها من وراء ذلك والتي باءت بالفشل هي الغاية نفسها التي قصدها الجاحظ عند توسيمه لموضوع الايجاز ليشمل ميادين أخرى ٠ ثم لخص المؤلف نظرية الجاحظ في الايجاز وحصرها في المحاور التالية :

المحور الأول ـ الايجاز موقف انساني ومثل اعلى في الحياة ٠ ويتجلى في معان مختلفة هي :

١ ـ الايجاز نمط للعيش ٠

٢ ـ الايجاز تفضيل للدين على السياسة ٠

٣ ـ الايجاز تحر للحقيقة والصدق ٠

٤ ـ الايجاز تفضيل للحفظ والمشافهة على التدوين والكتابة ٠

٥ ـ الايجاز تفضيل للسرعة على البطء والارتجال على التفكير ٠

٦ ـ الايجاز تفضيل للهجاء والمراثي على غيرهما من انواع الشعر الاخرى ٠

المحور الثاني ـ الايجاز مفهوم لغوي معناه الاقتصاد ٠

يقول المؤلف ان الجاحظ في كلامه عن الايجاز لا يكاد يبتعد عن القاعدة التي بنى عليها اللسانيون اليوم نظرية الاقتصاد اللغوي وهي (احراز أكثر ما يمكن من المعاني بأقل ما يمكن من الألفاظ) ٠ ويؤكد أن الجاحظ يعلم أن الاقلال من الألفاظ له حد أقصى اذا تجاوزه المتكلم وقع في الاخلال ، لأن الايجاز قد يكون أيضاً دليلا على العجز والعي ٠

المحور الثالث ـ الايجاز مفهوم بلاغي يشمل القصر والحذف ٠

يقول المؤلف ان الاحصاءات التي قام بها أثبتت أن الجاحظ يتصور الايجاز البلاغي من خلال نموذجين : الأول يمكن تسميته طريقة الجمع والتكثيف ، والثاني ـ طريقة الحذف٠

اما طريقة الجمع والتكثيف فتتمثل في شحن الكلمات بمعان تربو على طاقتها العادية دون الاعتماد في ذلك على غير الالفاظ الموجودة في النص ٠ وهذا ما سماه البلاغيون المتأخرون القصر أو الايجاز البلاغي ، ويعرفونه بأنه تضمين المعاني الكثيرة في ألفاظ قليلة من غير حذف ٠ **وأما الايجاز بالحذف** فالقاعدة فيه أن نحذف من أجزاء التركيب اللفظي كل ما استطعنا الى الحذف سبيلا ٠ وهكذا نترك المعنى يظهر وحده ويبرز للعيان بدون وساطة٠

ثانيا ـ المجاز :

يؤكد المؤلف في البداية أنه لم يعثر في كتاب « البيان والتبيين » على مفهوم المجاز معبرا عنه بهذه الصفة · ويشير الى ارتباط قضية المجاز بقضيتي التفسير والقصص · ولا غرابة في ذلك لأن كلا من هذين الفنين مبني على أساس مجازي ويعتمد بالدرجة الأولى على نقل المعنى وتوسيعه · ويؤكد أن الابتعاد عن المعنى الملفوظ هو محور القضية في باب المجاز · والعبرة في المجاز انما هي بالمسافة التي يقطعها المتكلم قبل الوصول الى المعنى النهائي المقصود من وراء الألفاظ · فالشاعر عند تسميتـــه الترس بجلد أبي عجل قد قطع مسافة بعيدة وتخطى عدة معان قبل الوصول الى غايته · والجاحظ يعبر عن هذا الانتقال بالتوسع تارة وبالحمل تارة وبالاشتقاق تارة ·

ويبرهن ذلك على أن الجاحظ يتصور عملية المجاز اللسانية على الطريقة التي وصل اليها علماء اللسان اليوم · والوضعية الناشئة عن المجاز وضعية جديدة تتلخص في وجود لفظ بدون معنى ومعنى بغير لفظ · فهي وضعيـــة مذبذبة شبيهة بما يسميــــه الجاحظ حالة ذي الوجهين · ويرى بعض البلاغيين اليوم أن المقصود في المجاز ليس هو المعنى الثاني وحده وانما هو المعنى الأول والثاني معاً ، أو بعبارة أدق المعنى الجديد الناشيء عن انصهار المعنى الأول والثاني والذي يحدث بذبذبته وتردده بين المعنيين دغدغة في النفس هي أساس الطرب الجمالي الناتج عن سماعنا للمجاز ·

هذا وقد عرف الجاحظ المجاز العقلي واللغوي معا ، لكنه لم يحصر نظره فيهما فقط ، لأنه كان يتصور المجاز في أوسع معانيه ويفهمه على أنه المعبر الذي يمر به المتكلم للانتقال من المعنى الأصلي الى معنى فرعي لم يكـــن يستحقه لو جرى ذلك المعنى في ظروف أخرى من الكلام · ولا غرابة اذن أن يشمل المجاز عنده الاستعارة والتشبيه والكناية والبديـــع ووجوهاً أخرى من البلاغة ستستقل عن المجاز فيما بعد عند غيره · والجاحظ انما فعل ذلك لاشتغاله بالجوانب الكلامية التي يسعى فيها الى ادراك كنه الحقائق اللسانية وأبعادهـــا الخفية · وهو بهذا أشبه بعلماء اللسان اليوم منه بعلماء البلاغـــة · ولو أردنا أن نخــرج بفكرة عن المجاز عند الجاحظ لأمكننا القول ان هذا المفهوم عنده لا يختلف كثيراً عن مفهوم البلاغة في جوانبـــه اللسانيـــة والدينيـــة والحضارية ·

ثالثا ـ الاستعارة :

يؤكد المؤلف هنا أن كتاب « البيان والتبيين » ليس كتاب بلاغة فقط بقدر ما هو كتاب لسانيات عامة ، حيث أن الوجوه البلاغية المطروقة فيه متناولة خاصة من الوجهة الكلامية · وللجاحظ موقف واضح من الاستعارة يتلخص في أن الاستعارة عنده هي اعطـــاء خصائص شيء وسماته لشيء آخر لا يستحقها في الأصل ، لسبب معين هو عجز الأسماء عن استيعـــاب المعاني لكن قضية الاستعارة عنـــد الجاحظ أعقد من هذا كله لارتباطها بمشكل الحقيقة

والمجاز • والحقيقة عنده حقيقتان : حقيقة ظاهرة وحقيقة باطنة ، أو حقيقة دنيوية وحقيقة أخروية • والحقيقة الدنيوية بالنسبة لحقيقة الآخرة هي بمنزلة المجاز بالنسبة للحقيقة ، أي أنها لا تمثلها تمثيلا أمينا ولاتصورها تصويرا صادقا • وبهذا يصبح عنده نوعان من الحقيقة ونوعان من المجاز • وقد صرح بهذا في « الحيوان » فقال (وللأمور حكمان حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول • والعقل هو الحجة] •

□ رابعا ـ التشبيه :

يذكر المؤلف هنا أن الباحث في التشبيه عند الجاحظ قد يخرج صفر اليدين من قراءته لكتاب « البيان والتبيين » ان هو لم يسلك الطريق الذي سلكه الجاحظ في تناول هذا الموضوع • وقد خصص الجاحظ فصلين كاملين للتشبيه لم ينتبه اليهما الدارسون لتداخلهما مع موضوع آخر هو موضوع الأدب بمعناه الجاحظي أي التاديب وتقويم الطباع والسلوك بالاعتماد على ما يسميه بالمشاكلة •

نظر الجاحظ الى التشبيه ـ مثلما نظر الى مواضيع بلاغية أخرى ـ لا على أنه وسيلة للتبليغ أو لاحراز الأثر الفني في النفوس فقط ، ولكن على أنه أيضا وسيلة لتقويم الفرد والتأثير في أخلاقه وتصرفاته • والتشبيه عند الجاحظ لاقتناء العلم وطريقة لاكتشاف أسرار الكون • وارتباط التشبيه بالأدب يمكن رده من جهة أخرى الى نظرية المشاكلة • والتشبيه والمشاكلة عنده من أصل واحد ، وقد جمع بينهما في مواضع عديدة • ونظريته في الأدب مبنية على مبدأ المشاكلة أيضا • وتلخيص هذا المبدأ هو أن المتعلم بمزاولته لبعض العادات التي يخضعه لها مؤدبه والكثرة ترديده عليها وتشبهه بها يتحول من طبائعه الأولى الى طبائع جديدة • وهنا تظهر الوظيفة الأدبية للتشبيه عند الجاحظ ، فهو يمكن من نقل الحقائق الأولى واعادة تركيبها تركيبا جديدا يتماشى مع الظروف الراهنة للمؤدب •

وأدى مبدأ المشاكلة بالجاحظ الى نتيجة حتمية هي أن كلا الطرفين المتشاكلين يصبح دليلا على الآخر وعنوانا لصاحبه • ويخرج من ذلك بثلاث نتائج هامة :

١ ـ نتيجة لغوية ، مفادها أن ما يسمى باللغة هو صورة لمجموع العادات الاخلاقية والاجتماعية •

٢ ـ نتيجة جمالية ، تنص على ان الجمال ايضا خاضع لهذا القانون •

٣ ـ نتيجة بلاغية ، ترى ان المتكلم في التشبيه يلجا هو الآخر الى محيطه الطبيعي لاقتباس تشبيهاته واختيار امثلته •

ثم ينتقل المؤلف الى بحث مفهومي (الشاهد والمثل) فيقول ان ما قيل عن الفرق بين البيان والتبيين والفصل والوصل يمكن أن يقال عن الشاهد والمثل • ويعني ذلك أنهما يختلفان اختلافا جوهريا في الوقت الذي يتجانسان فيه وينحدر أحدهما من الآخر • وهذا

التناقض الخارجي يمكن رده الى جدلية العالم الصغير سليل العالم الكبير • فكما أن العالم الصغير في هذه الجدلية هو في آن واحد مماثل ومغاير للعالم الكبير (مماثل له لأنه صورة مصغرة عنه ، ومغاير له لأنه يختلف عنه جوهراً ووجوداً) فكذلك البيان والتبيين والمثل والشاهد • فالثاني هو الأول لأنه خارج منه وناشيء عنه وليس هو الأول لأنه يختلف عنه في طبيعته وحكمه •

☐ خامسا ـ الكناية :

ذكر المؤلف هنا أنه يمكن حصر النصوص التي تتعرض للكناية في « البيان والتبيين » في ثلاثة محاور رئيسة هي :

١ ـ الكناية وسيلة للتعبير •

٢ ـ الكناية دال يشغل مدلولين في آن واحد•

٣ ـ الكناية والأدب •

☐ سادسا ـ البديع :

يشير المؤلف الى أن من يتمسك بالنصوص الصريحة التي ذكر فيها الجاحظ البديع قد لا يخرج منها بفكرة واضحة عن البديع ،ولا تتجاوز تلك النصوص الخمسة • غير أن الدارس يمكنه استدراك ما فاته في هذه النصوص بتناوله البديع من خلال الاطار الكلامي الذي يندرج فيه • فمن هذه الزاوية سيظهر له أن البديع ليس زخرفة لفظية فارغة ، بل هو اجراء فكري أساسي تتم بفضله كل عملية خلق وابداع • ويظهر البديع ادراكاً واعياً لهذا الاجراء ونظرة استبطانية لعملية الابداع الفني• وهكذا يجد الدارس أن البديع ـ الذي طالما اشتكى منه المطالبون بالتجديد ـ هو في الحقيقة أول محاولة عرفها النقد الأدبي عند العرب للتحكم في العبقرية واخضاعها الى قوانين ثابتة • وهو بالتالي أول محاولة لوضع نظرية للأدب كالتي يطمح اليها اليوم النقاد المعاصرون، لأن البديع المعني هو قبل كل شيء تفكير نقدي حول الطريق الذي يجب أن يمر به الشاعر أو الخطيب للوصول الى الابداع الفني الذي من شأنه أن يبعث ج نفسية المستمع الاحساس بالجمال •

الفصل السابع ـ نظرية الأدب :

يستهل المؤلف الفصل بقوله ان نظرية البلاغة عند الجاحظ التي وصفناها حتى الآن لن تدرك أبعادها الحقيقية اذا هي لم توضع في اطارها الطبيعي الذي يضعها فيه الجاحظ وهو اطار الأدب • وفصل البلاغة عن الأدب عنده قد يكون مماثلا لفصل اللفظ عن المعنى أو الظرف عن المظروف ، لأن ذكر الواحد منهما يؤدي حتماً الى ذكر الآخر ، في حين أن التمييز بينهما ضرورة طبيعية ومنهجية معاً •

والأدب عند الجاحظ ليس فقط الميدان العملي الذي تتجلى فيه البلاغة ، ولكنه أيضاً المعدن الذي منه تخرج والجوهر الذي منه تصاغ • الأدب هو الشق الثاني الذي تدور عليه رحى النظرية العامة للبلاغة عند الجاحظ • ويمثل البيان الشق الأول منها • ان البيان هو السبب الذي جعله الله ليوحد به أجناس البشر، والأدب هو الوسيلة التي وضعها الانسان ليعيد بها وحدة هؤلاء الأجناس ويجمع بها شملهم بعد أن تفرقوا • ومن ثم يظهر البعد الفلسفي العميق الذي يعطيه الجاحظ للادب وتظهر الوظيفة الاصلاحية التي يخولها له • فالأدب بهذا المعنى هو ثورة سلمية تهدف الى استرجاع الوحدة البشرية بتلقيح عادات جديدة في الانسان الغرض منها احياء الطبائع الصالحة الكامنة أو اصلاح الطبائع الفاسدة التي اكتسبها منذ مجيئه الى هذا العالم • وانه لمن المؤسف أن تندثر هذه الأبعاد الفلسفية في كتب الأدب التي جاءت من بعد وتظل تلك الحذلقة اللفظية التي تجسمت في فن البديع •

وما لا يمكن السكوت عنه هو أن تظل نظرية الأدب ـ الأدب العربي بصفة عامة وأدب الجاحظ بصفة خاصة ـ منحصرة فيما كتبه بعض المستشرقين ويرمي الى جعل الأدب عند العرب يختلف في مادته ووظيفته عن غيره من الآداب العالمية • هذا في أحسن الحالات حين يعترف بأن لهم أدباً كغيرهم من الشعوب • وغالباً ما يجعل الأدب العربي من مبتكرات ابن المقفع أولا ومن نتاج حركة الترجمة في العصر العباسي ثانياً ومن أثر احتكاك العرب بالغرب في العصور الحديثة أخيراً •

وبعد أن يلخص المؤلف مفهوم الأدب في الدراسات الاستشراقية يقول انه أورد تلك الآراء ليبين أن ما قيل عن الأدب العربي حتى الآن ليس أهم ما يمكن أن يقال عنه ، بل ليس منه في شيء اذا اعتبرنا مثلا ما قدمه الجاحظ في هذا الميدان • ويؤكد أن أدب الجاحظ ظل عربياً أصيلا في شكله ومضمونه على الرغم من اتصاله بالاداب الأجنبية واختلاطه بها اختلاطاً شديداً • وينتقل المؤلف بعد ذلك الى التعريف بالأدب الجاحظي فيبحث في النقاط التالية :

١ ـ الظروف الثقافية التي أحاطت بنشأته •
٢ ـ مفهوم الأدب كما يتجلى من خلال « البيان والتبيين » •
٣ ـ تعريف الأدب •
٤ ـ نظرية الأدب عند الجاحظ •

☐ اولا ـ الظروف الثقافية التي أحاطت بالأدب الجاحظي :

يقول المؤلف اننا لو أردنا أن نصف هذه الظروف بعبارة وجيزة لقلنا ان فكرة الأدب جاءت نتيجة حتمية للتطور الداخلي للفكر العربي الاسلامي بأجمعه • فكما أن فكرة الكلام كانت وليدة العقيدة الاسلامية وتطوراً منطقياً للفكر الديني عند المسلمين اذ جاءت تعبر عن موقف المسلم من أمر دينه ومحاولة تبريره بالاعتماد على العقل فقط ، كذلك فان فكرة الأدب كانت تطوراً منطقياً لتصور العرب للحياة وموقفهم من التاريخ • فالأدب موقف

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

مؤلفات أحمد بن ماجد

ثبتها - مراحل تأليفها - وحدة موضوعها - نقلها إلى اللغات الأجنبية احتواؤها الاكتشافات الجغرافية - مخطوطاتها

ابراهيم الخوري

أكثر أحمد بن ماجد من نظم الشعر العلمي الملاحي في وقت مبكر من حياته. ثم كتب ، على نطاق أضيق وفي وقت متاخر ، نثراً ملاحياً أيضا ، علق فيه على شعره ، وشرح منه ما خيل اليه أوقيل له انه بحاجة الى ايضاح وتحشية . لكنه استمر يعرض علمه البحري بالقريض ، ويفسره به ، ولقد تدرج انتاجه ، بلا كلل ولا ملل ، على مدى احدى واربعين سنة هجرية . ولم تجر حتى الآن دراسة شاملة له ، لا في اللغة العربية ولا في اللغات الأجنبية . وفيما يلي عرض اجمالي لبعض النواحي المتعلقة به ، كثبت تصانيفه ومراحل تاليفها ، ووحدة موضوعها، وترجماتها الى اللغات الأجنبية ، واحتوائها الاكتشافات الجغرافية ومخطوطاتها، على ان ياتي تحليلها المفصل في أبحاث لاحقة .

اولا ـ ثبت تصانيف أحمد بن ماجد

لم تذكر المصادر العربية ولا الأجنبية تصانيف أحمد بن ماجد . ولا تعرف أسماؤها الا من مخطوطاتها القليلة حتى الآن ، المتوفرة للباحثين . وهذا يعني أن احتمال ارتفاع عددها وارد جداً ، لا بل حتمي في رأينا ، لأن نسخاً كثيرة منها محفوظة في مكتبات خاصة ، أو حتى عامة ، ولم يعلن عنها أو لم تفهرس بعد ، ولا مجال للحصول عليها في الظروف الحالية لاستكمال الصورة عن تفاصيل النظرية المطروحة في المتداول منها .

فليس أمامنا اذن الا تعداد مؤلفاته نقلاعما جاء في مخطوطاتها بالذات ، ولا سيما أن أحمد بن ماجد درج على ذكر اسمه في متنها وعلى الاشارة في أحد تصانيفه أحيانا الى ما نظمه أو نثره من قبل . وأيسر ترتيب لها هو تقسيمها الى نثر وشعر والى موجود ومفقود. ونبدأ بالشعر لكثرته ، وننتهي بالنثر لقلته .

وسوف نذكر اسم الانتاج وتاريخه ان توفر، وقافية القصيدة وبحرها وعدد أبياتها .

آ ـ الاراجيز والقصائد

١ ـ الاراجيز والقصائد الموجودة :

الاسم الكامل	التاريخ	البحر	عدد الأبيات
١ ـ حاوية الاختصار في أصول علم البحار	٨٦٦هـ/١٤٦١م	الرجز	١٠٨٢
٢ ـ الأرجوزة السفالية	ـ	الرجز	٧٠١
٣ ـ الأرجوزة السبعية لأن فيها سبعة علوم من علوم البحر غير الفراسة والاشارات	٨٨٨هـ/١٤٨٣م	الرجز	٣٠٥
٤ ـ أرجوزة تصنيف قبلة الاسلام في جميع الدنيا أو تحفة القضاة	٨٩٣هـ/١٤٨٧م	الرجز	٢٩٥
٥ ـ الأرجوزة الملمقية	ـ	الرجز	٢٧٣
٦ ـ أرجوزة النتخات لبر الهند وبر العرب من جاه اثنتي عشرة لجاه اصبع	ـ	الرجز	٢٥٥
٧ ـ أرجوزة قسمة الجمة على أنجم بنات نعش	٩٠٠هـ/١٤٩٤م	الرجز	٢٢١
٨ ـ الأرجوزة المعربة التي عربت الخليج البربري وصححت قياسه	٨٩٠هـ/١٤٨٥م	الرجز	١٧٨
٩ ـ الأرجوزة الهادية	ـ	الرجز	١٥٥
١٠ ـ أرجوزة بر العرب في خليج فارس	ـ	الرجز	١٠٠
١١ ـ أرجوزة منازل القمر	ـ	الرجز	٤٨
١٢ـ القصيدة الذهبية — بائية	ـ	الطويل	١٩٣
١٣ـ القصيدة التائية — تائية	ـ	الطويل	٥٤
١٤ـ قصيدة ضريبة الضرايب — رائية	٩٠٠هـ/١٤٩٤م	الطويل	١٩٢
١٥ـ القصيدة المكية — رائية	ـ	الطويل	١٧٢
١٦ـ قصيدة نادرة الأبدال في الواقع وذبّان العيّوق — رائية	ـ	الطويل	٥٧
١٧ـ القصيدة البليغة في قياس السهيل والرامح — عينية	ـ	الطويل	٦٤
١٨ـ القصيدة القافية في معرفة المجهولات من النجوم اللواتي قيدوا بالمنازل جيداً — قافية	٨٦٥هـ/١٤٦٠م	الطويل	٣٣

الاسم الكامل		التاريخ	البحر	عدد الأبيات
١٩ـ قصيدة كنز المعالمة وذخيرتهم في علم المجهولات في البحر والنجوم والبروج وأسمائها وأقطابها أو القصيدة العربية	لامية	ـ	البسيط	٧٢
٢٠ـ قصيدة ميمية الأبدال تقاس على ستة أوجه	ميمية	ـ	الطويل	٦٤
٢١ـ القصيدة الفايقة في قياس الضفدع الأول وقيده سهيل	نونية	ـ	البسيط	٥٧
٢٢ـ قصيدة عدة الأشهر الرومية وكل شهر كم هو	نونية	ـ	الطويل	١٣
٢٣ ـ قصيدة مواسم السفر	نونية	ـ	الطويل	١٩
			مجموع الأبيات	٤٦٠٣
٢٤ـ القصيدة المخمسة		٩٠٦هـ/١٥٠٠م	الطويل	١٧مخمسة

٢ ـ الأراجيز والقصائد المفقودة :

الاسم الكامل	النص الوارد ذكرها فيه
٢٥ـ أرجووزة الارباع	الذهبية : البيت ١٦٠
٢٦ـ أرجوزة قياس التير والسلبار	الذهبية: ١٥٠، ثم ف٣٦ـ١١٩ـ١٥٩ـ٢٠٩
٢٧ـ أرجوزة قياس المربعين الأوسطين	ف ٧١ ـ ٢٧٠
٢٨ـ القصيدة الذهبية النسخة الأولى والثانية	استنتاج من الذهبية الموجودة : النسخة ٢
٢٩ـ القصيدة التائية في القياس الأصلي	ف ٢١٩
٣٠ـ قصيدة رائية الغلق	الذهبية : البيت ١٥٦
٣١ـ قصيدة رائية الكل	الذهبية : ١٥٣
٣٢ـ القصيدة العينية في قياس المسافات	ف ٢٨٥
٣٣ـ قصيدة لامية قياس السلبار والواقع	ف ١١٩
٣٤ـ قصيدة ميمية العبرات	الذهبية : البيت ١٦١
٣٥ـ القصيدة النونية الصغيرة	ف ١٠٨ـ١٢٦ـ٢٠٦ـ٢٠٧ـ٢١٩
٣٦ـ القصيدةالنونية الكبرى أو قصيدةالخيل	الذهبية ١٤٢،١١٤ ف ٤٨ـ١٠٤ـ٢١٢
٣٧ـ قصيدة ميمية في قياس السماكين	ف ٧٨

الاسم الكامل	النص الوارد ذكرها فيه
٣٨ـ قصيدة الترفا ـ دالية	ف ١٦١ ـ ١٦٢
٣٩ـ قصيدة قياس الجاه ـ نونية	ف ١١٥
٤٠ـ قصيدة لامية في السبعة السيارة وساعات الليل والنهار	ف ٨٤
٤١ـ ضريبة الضرايب النسخة الأولى	الذهبية ١٥٩

ب ـ الأعمال النثرية

أما أعمال أحمد بن ماجد النثرية ، فمحدودة عدداً وحجماً • والموجود منها يستغنى عنه بسهولة وبلا حرج ، لأنه لا يتضمن معطيات أو معارف جديدة لم ترد في شعره •

١ ـ الأعمال الموجودة :

والأعمال الموجودة هي :

١ ـ مختصر كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد • وتاريخه ٨٩٥هـ/١٤٨٩ م

٢ ـ والفصول

٣ ـ والملّ

٢ ـ الأعمال المفقودة :

والأعمال المفقودة هي :

٤ ـ مطوّل كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد (النسخة الأولى المطولة) • وتاريخه ٨٨٠هـ/١٤٧٥ م •

٥ ـ وشرح الذهبية •

هذا هو ثبت ما أعلن أحمد بن ماجد نفسه انه ألفه في شتى تصانيفه الشعرية والنثرية • ولن نستغرب أن يفاجأ من يطلع على الأعمال المفقودة ، عند العثور عليها ، بوجود تصانيف أخرى ، قد يشار اليها في متن النصوص المتوقع أن تكتشف عاجلا أو أجلا • ومهما يكن نود أن نبرز ثلاث حقائق تتعلق بلائحتنا :

الحقيقة الأولى : تثير القصيدة الذهبية (رقم ١٢ في ثبتنا) قضية ضريبة الضرايب• فنحن نعلم أن النسخة الأولى من الذهبية نظمت قبل عام ٨٨٠هـ/١٤٧٥م ، وانها صححت عام ٨٩٥هـ/١٤٨٩ م في الوقت الذي اختصرت فيه نسخة كتاب الفوائد المطولة • ونلاحظ أن بيت الذهبية ١٥٩ يشير الى قصيدة ضريبة الضرايب، وضريبة الضرايب المعروفة يعود تاريخها الى عام ٩٠٠هـ/١٤٩٤ م • اذن لا بد من افتراض وجود نسخة

قديمة لضريبة الضرايب ترجع الى ما قبلعام ٨٩٥ هـ وحتى الى ما قبل ٨٨٠ هـ على غرار القصيدة الذهبية ، أو اعتبار هـذاالبيت مدسوساً بلا حجة مقبولة • ثم انالبيت التاسع من الذهبية وهو :

ومن بات يرعاهن خمسين حجة   على طلب عاف الكرى في الغياهب

يشبه ماجاء في البيت ١٥١ من القصيدةالمكية :

وصفت لكم تجريب خمسين حجة   فشيبن قلبي لا تقل شاب ظاهري

ويذكرنا بما قاله ابن ماجد بأنه لم يصنف كتاب الفوائد (يقصد المختصر)الا بعد أنمضى له خمسون سنة في مراقبةصاحبالسكان • بالتالي ، لا بد من اعتبار عام ٨٩٥ هـ/ ١٤٨٩ م تاريخ النسخة الثانيةمنالقصيدة الذهبية ، كما هو تاريخ القصيدة المكية وتاريخ مختصر كتاب الفوائد • أمـاالنسخة الأولى فتعود حتماً الى ما قبل عام ٨٨٠هـ/١٤٧٥م ، مثلما نعلم •

الحقيقة الثانية : ان كتاب الفوائد فيأصول علم البحر والقواعد ، الوارد نصه في جميع المخطوطات المعروفة حاليا ،والمطبوعفي مجمع اللغة العربية بدمشق ، هو فعلا المختصر الذي لخصهابن ماجد عن النسخةالأولىالمطولة التي صنفها عام ٨٨٠ هـ/١٤٨٥ م• ويعلم جميع الباحثين أن هذا المختصرمؤرخوتاريخه مرقوم بالأحرف ، وهو عام ٨٩٥هـ /١٤٨٩ م •

الحقيقة الثالثة : عندما نشرنا حاويةالاختصار في أصول علم البحار ، أشرنا الى سبعة أبياتمنحولة دست فيها • وعندماطبعناالأرجوزة السفالية ، اثبتنا أن مائة وستة أبيات نُحلت ودُست فيها • فصار عددها٨٠٧ أبيات ، كما صوره وترجمه المستشرق شوموفسكي ، دون أن يلحظ ان ابن ماجدحدد العدد الصحيح أي ٧٠١ في البيت ٦٩١ من أرجوزته السليمة • ولا بد من لفت الأنظار الى هذه الوقائع لتصحيح الاستنتاجات الخاطئة المستخلصة منها •

فلهذه الحقائق الثلاثة انعكاسات على تعيين مراحل انتاج أحمد بن ماجد الفكري وعلى نواح أخرى سـوف نتحدث عنهـا في أوانهـا •

ثانيا ـ مراحل تاليف تصانيف أحمد بن ماجد

بدأ أحمد بن ماجد يصنف في علوم البحر في عام ٨٦٥هـ/١٤٦٠ م ، حين نظـم قصيدته القافية في معرفة المجهولات مـنالنجوم اللواتي قيدوا بالمنازل جيداً • وختم انتاجه الملاحي بنظم قصيدته « المخمسة »فيعام ٩٠٦ هـ/١٥٠٠ م• وبذا امتد انتاجه الفكري الملاحي على مدى ٤١ سنة هجريةأو ٤٠ سنة ميلادية بلا انقطاع •

مع ذلك يبدو لنا انه توقف مرتين فيهذه الفترة الطويلة ليلقي نظرة الى الوراء، ويمحص ما كتب • ويعلق عليه بنص نثري أو شعري •

ففي عام ٨٨٠هـ/١٤٧٥ م ، كان قد نظم أراجيز وقصائد كثيرة ، وأنهى في هذا العام بالذات كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، يعني النسخة المطولة ، بعد اطلاعه على مؤلفات من سبقوه ، على حد قوله : « ولما اطلعت على تآليفهم ورأيته ضعيفاً بغير قيد ، ولا له صحة كلية ولا تهذيب ، هذبت ما صح منه ، وذكرت الاختراعات التي اخترعتها ، وصححتها وجربتها عاماً بعد عام ، في نظم الأراجيز والقصائد ، وفي هذا الكتاب عام ثمانين وثمانماية »(١) • ويؤكد أنه ألف الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، النسخة المطولة ، ليضمنه بعض علم البحر ليشرح فيه ما عجز الربابين عن فهمه من أراجيزه وقصائده ، حيث يقول : « فها أنا قد اختصرت منه ـ أي علم البحر ـ ما يليق لأهل زماني في هذا الكتاب ، وسميته كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، ألفته وصنفته لركاب البحر ورؤسائه ، وفيه ما اشتبه من الحاوية والاراجيز »(٢) • ويقسم أن القياسات الواردة في هذا الكتاب مجربة ومكررة عشرين عاماً : « فوالله ما صنفت هذه القياسات المنتخبات ـ أي قياسات النسخة المطولة ـ الا بعد أن كررت عليها عشرين سنة »(٣) • أي أنه شرع يأخذ قياسات المطول عام ٨٦٠ هـ/١٤٥٥ م • ويعتبر تاريخ ٨٨٠هـ/١٤٧٥ م انتهاء مرحلة انتاج أولى وبداية مرحلة انتاج ثانية •

وفي عام ٨٩٥ هـ/١٤٨٩ م ، عاد أحمد بن ماجد ، فألقى نظرة ثانية الى الوراء ، وأشار الى كتاب الفوائد في نسخته الأولى المطولة ، فقال : « وكنا قد شرحنا كتاباً ، شخَّصناه ، وطال علينا الكتاب »(٤) ، والى أنه صحح النسخة الأولى المطولة في عهد قايتباي الملك الأشرف الذي قال عنه : « وهو ـ أي قايتباي ـ على أيامنا ـ أي أيام ابن ماجد ـ التي صححنا ـ أي ابن ماجد ـ فيها هذا الكتاب ـ أي النسخة الأولى المطولة ـ والذهبية »(٥) • والمقصود أنه قام بتلخيصه حيث قال : « ولها ـ أي الألفاظ الأعجمية ـ شرح يطول في هذا الكتاب ـ أي المختصر ـ الذي نسمى في اختصاره من كل جانب لعل أن يكتفوا ويتحدثوا به لقلته واختصاره »(٦) • وأسقط كثيراً من الأبحاث لكي لا يطول مختصره ، فتحاشى الحديث عن الطول والعرض والبروج والممرات لأنه « لا يليق بهذا المختصر »(٧) ، وتجنب الكلام عن دجلة والفرات وسيحون وجيحون ، « لأن منهم ما ينقسم على أجزاء كثيرة ، لم يلق ذكرها بهذا المختصر »(٨) ، ولم يشأ أن يدخل في تفاصيل القياس الأصلي عند استقلال الصرفة الوارد في الحاوية ، « فما حاجة أن يكرر ذكره ويطول الكتاب »(٩) • وصرح بجلاء انه يجمل علم البحر المشروح في شمره : « وكان قصدي اختصار النظم والعلم • ونظمت هذا الكتاب في عام خمس وتسعين وثمانماية من الهجرة النبوية (١٤٨٩م) »(١٠) • وبذا يختتم مختصر كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد مرحلة الانتاج الثانية ، ويعين بداية المرحلة الثالثة •

أما المرحلة الثالثة فتمتد من عام ٨٩٥هـ/١٤٨٩م الى عام ٩٠٦هـ/١٥٠٠م ، وهو نهاية عهد ابن ماجد بالتأليف •

اذن يتوزع انتاج أحمد بن ماجد العلمي الملاحي على ثلاث مراحل كبرى :

١ ـ المرحلة الأولى : ٨٦٥هـ/١٤٦٠م ـ ٨٨٠هـ/١٤٧٥ م ، ومدتها خمس عشرة سنة هجرية .

٢ ـ المرحلة الثانية : ٨٨٠ هـ/١٤٧٥م ـ ٨٩٥هـ/١٤٨٩م ، ومدتها خمس عشرة سنة هجرية أيضاً .

٣ ـ المرحلة الثالثة : ٨٩٥ هـ/١٤٨٩م ـ ٩٠٦ هـ/١٥٠٠ م ، ومدتها احدى عشرة سنة هجرية .

آ ـ المرحلة الأولى : ٨٦٥ هـ / ١٤٦٠ م ـ ٨٨٠ هـ / ١٤٧٥ م

تم في هذه المرحلة الأولى تأليف التصانيف المؤرخة التالية وهي :

١ ـ القصيدة القافية في معرفة المجهولات من النجوم اللواتي قيدوا بالمنازل جيداً . وتاريخها ٨٦٥ هـ / ١٤٦٠ م . وهي أول قصيدة نظمها ابن ماجد في علم البحر ، فيما نعلم .

٢ ـ حاوية الاختصار في أصول علم البحار . وتاريخها ٨٦٦هـ / ١٤٦١ م . وهي أهم وأشمل ما كتبه ابن ماجد شعراً ونثراً . وتتضمن جميع مبادىء علم البحر في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي .

٣ ـ كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد . النسخة الأولى المطولة ، وتاريخها ٨٨٠ هـ / ١٤٧٥ م .

وتثار في هذه المرحلة قضية أراجيز وقصائد ، نظمت بين سنتي ٨٦٥ هـ و ٨٨٠هـ عاماً بعد عام ، على حد ما جاء على لسان أحمد بن ماجد بالذات(١١) . ولم يرد أي ايضاح اضافي بشأن هذه المنظومات . لكن لا نستبعد ظهور ما يثبت صحة قوله في مستقبل قريب أو بعيد ، لأنه عودنا ألا يرسل الكلام على عواهنه .

ب ـ المرحلة الثانية : ٨٨٠ هـ /١٤٧٥ م ـ ٨٩٥هـ / ١٤٨٩ م

وضم انتاج المرحلة الثانية أعمالاً مؤرخة بدقة وأخرى حدد تاريخها على وجه التقريب ، موجودة كانت أو مفقودة .

١ ـ الأعمال المؤرخة :

أما الأعمال المؤرخة ، فتتضمن :

١ ـ الأرجوزة السبعية لأن فيها سبعة علوم من علوم البحر غير الفراسة والاشارات . وتاريخها ٨٨٨هـ / ١٤٨٣ م .

٢ ـ الأرجوزة المعربة التي عربت الخليج البربري وصححت قياسه . وتاريخها ٨٩٠ هـ /١٤٨٥ م .

٣ ـ أرجوزة تصنيف قبلة الاسلام في جميع الدنيا أو تحفة القضاة • وتاريخها ٨٩٣ هـ / ١٤٨٧ م •

٤ ـ مختصر كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد• وتاريخه ٨٩٥ هـ/١٤٨٩م

٢ ـ الأعمال المحدد تاريخها على وجه التقريب :

وتشمل الأعمال المحدد تاريخها على وجه التقريب ، قياساً على مختصر كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد أوعلى ما ورد فيه أو في القصيدتين الذهبية والمكية المزامنتين له :

١ ـ الأرجوزة السفالية • وتاريخها قبل عام ٨٩٥هـ وحتى قبل عام ٨٨٠هـ/١٤٧٥ م لأنها مذكورة في البيت ١٦٢ من الذهبية •

٢ ـ الأرجوزة الهادية • وتاريخها قبل ٨٩٥هـ لأنها مذكورة في مختصر كتاب الفوائد ، ص ٢٥١ •

٣ ـ القصيدة المكية • وتاريخها ٨٩٥ هـ ، قياساً على مختصر كتاب الفوائد ، الذي جاء فيه : « وما صنفت هذا الكتاب الابعد أن مضى لي خمسون سنة ، وما تركت فيها صاحب السكان وحده ، الا أن أكون على رأسه أو من يقوم مقامي »(١٢) • وترد الفكرة ذاتها في القصيدة المكية في البيت ١٥١ منها :

وصفت لكم تجريب خمسين حجة ... فشيبن قلبي لا تقل شاب ظاهري

وهذا يعني أن ابن ماجد نظم هذه القصيدة في عام تأليفه كتابه مختصر كتاب الفوائد ، أي عام ٨٩٥ هـ •

٤ ـ قصيدة نادرة الابدال في الواقع وذبان العيوق • وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ لذكرها في البيتين ٣٦ ، ٩٣ من القصيدة المكية •

٥ ـ قصيدة كنز المعالمة وذخيرتهم في علم المجهولات في البحر والنجوم والبروج وأسمائها وأقطابها • وتاريخها قبل ٨٩٥ هـ لأنها مذكورة تلميحاً في البيت ١٧٨ من الذهبية •

٦ ـ قصيدة ميمية الابدال تقاس على ستة أوجه • تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في البيت ١٦٥ من القصيدة المكية ، وفي ص ٢١٣ من مختصر كتاب الفوائد •

٧ ـ القصيدة الفايقة في قياس الضفدع الأول وقيده سهيل• وتاريخها قبل عام ٨٩٥هـ، لذكرها في البيت ٦٥ من القصيدة المكية وفي ص٣٦، ٥٣، ٩٨، ١٣٦، ٢١١ من مختصر كتاب الفوائد •

٨ ـ قصيدة عدة الأشهر الرومية وكل شهركم هو ، وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوئد ، ص ١٨٣ •

٩ ـ قصيدة مواسم السفر . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ٣٣٩ .

١٠ـ أرجوزة الأرباع . وتاريخها قبل سنة ٨٩٥ هـ لأنها مذكورة في البيت ١٦٠ من الذهبية .

١١ـ أرجوزة قياس التير والسلبار، تاريخهاقبل ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد في ص ٣٦ ، ١١٩ ، ١٥٩ ، ٢٠٩ .

١٢ـ أرجوزة قياس المربعين الأوسطين . تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ٧١ ، ٧٢ .

١٣ـ القصيدة الذهبية ، النسخة الأولى وتاريخها قبل عام ٨٨٠ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ٥٧ ، ٧٠ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٤١ ، ١٧٦ ، ١٩٠ ، ٢٠٥ ، ٢٣٥ . والنسخة الثانية وتاريخها عام٨٩٥ هـ ، كما ورد صراحة عن تصحيح النسخة الأولى في كتاب الفوائد ، ص١٦٧ .

١٤ـ القصيدة التائية في القياس الأصلي . تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها فيمختصر كتاب الفوائد ص ٢١٩ .

١٥ـ قصيدة رائية الغلق . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ لأنها مذكورة في البيت ١٥٦ من الذهبية .

١٦ـ قصيدة رائية الكل . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لأنها مذكورة في البيت ١٥٣من الذهبية .

١٧ـ القصيدة العينية في قياس المسافات . تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها فيمختصر كتاب الفوائد ، ص ٢٨٥ .

١٨ـ القصيدة اللامية في قياس السلبار والواقع . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في كتاب الفوائد ، ص ١١٩ .

١٩ـ قصيدة ميمية العبرات . وتاريخها قبل ٨٩٥ هـ لأنها مذكورة في البيت ١٦١من الذهبية .

٢٠ـ القصيدة النونية الصغيرة وتاريخهاقبل٨٩٥ هـ لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ١٠٨ ، ١٢٦ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢١٩ .

٢١ـ القصيدة النونية الكبرى أو قصيدة الخيل . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ،لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ٤٨ ، ١٠٤ ، ٢١٢ .

٢٢ـ القصيدة الميمية في قياس السماكين ٠ وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ لذكرها في كتاب الفوائد ، ص ٧٨ ٠

٢٣ـ قصيدة الترفا ـ دالية ـ تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ١٦١ ـ ١٦٢ ٠

٢٤ـ قصيدة قياس الجاه ـ نونية ـ تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في كتاب الفوائد، ص ١١٥ ٠

٢٥ـ قصيدة لامية في السبعة السيارة وساعات الليل والنهار ٠ تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ، لذكرها في كتاب الفوائد ، ص ٨٤ ٠

٢٦ـ ضريبة الضرايب، نسخة أولى ٠ تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في البيت ١٥٩ من الذهبية ٠

٢٧ـ شرح الذهبية ٠ وتاريخه قبل عام ٨٩٥هـ ، لذكره في مختصر كتاب الفوائد ، ص١٨، ٦٦ ، ١٤١ ، ١٥٢ ، ١٦٢ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ٠

جـ ـ المرحلة الثالثة : ٨٩٥ هـ /١٤٨٩ م ـ ٩٠٦ هـ/١٥٠٠ م

ونظم أحمد بن ماجد في هذه المرحلة الثالثة أيضا أعمالا مؤرخة بدقة ، وأخرى حدد تاريخها على وجه التقريب ، موجودة كانت أو مفقودة ٠

١ ـ الأعمال المؤرخة :

واشتملت الأعمال المؤرخة على :

١ ـ أرجوزة قسمة الجمة على أنجم بنات نعش وتاريخها ٩٠٠ هـ/١٤٩٤ م ٠

٢ ـ وقصيدة ضريبة الضرايب ٠ وتاريخها ٩٠٠ هـ/١٩٤ م ٠

٣ ـ والقصيدة المخمسة ٠ وتاريخها ٩٠٦هـ/١٥٠٠ م ٠

٢ ـ الأعمال المحدد تاريخها على وجه التقريب :

وتضم الأعمال المحدد تاريخها على وجه التقريب :

١ ـ أرجوزة النتخات لبر الهند وبر العرب من جاه اثنتي عشرة لجاه اصبع ٠ وتاريخها بين ٨٩٥هـ و ٩٠٦ هـ ، لأنها ألفت بعد مختصر الفوائد الذي ذكرته في بيتها ٢٥٢ ٠

٢ ـ القصيدة المبليغة في قياس السهيل والرامح ٠ وتاريخها قبل عام ٩٠٠ هـ لأنها مذكورة في قصيدة ضريبة الضرايب في بيتها ١٤٢ ٠

خلاصة القول أن مجموع أعمال أحمد بن ماجد المعروفة حاليا ٤٦ عملا ، ظهرت على ثلاث مراحل :

أ ـ فالمرحلة الأولى تميزت بانتاج أرجوزة طويلة وقصيدة قصيرة أي ١١١٥ بيتاً . ويضاف اليهما مطول كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، أي ما جملته ثلاثة أعمال ثابتة ، ما عدا عدداً غير معروف من الأراجيز والقصائد المجهولة الأسماء حتى الآن وغير الداخلة أصلا في حسابنا العام لمؤلفاته في الوقت الحاضر .

ب ـ وضمت المرحلة الثانية ٣٠ عملا شعرياً ما بين موجود ومفقود . ويشمل الموجود ٢٢٨١ بيتاً ، وعملين نثريين هما مختصر كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد، وشرح القصيدة الذهبية ، أي ما جملته اثنان وثلاثون عملا وكلها معروفة الأسماء.

جـ ـ واقتصر انتاج المرحلة الثالثة على خمسة أعمال شعرية ما بين موجودة ومفقودة. ويعد الموجود منها ٧٣٢ بيتاً .

د ـ تبقى أربعة أعمال شعرية عدة أبياتها ٤٧٥ بيتاً ، لا يمكن تحديد تاريخ نظمها ، وهي ارجوزة الململمية ، وأرجوزة بر العرب في خليج فارس ، وأرجوزة منازل القمر ، والقصيدة التائية . كذلك نجهل تاريخ كتابة الفصول والمل .

يتضح من هذا العرض أن انتاج احمد بن ماجد اتبع خطاً بيانياً متصاعداً بلغ ذروته في المرحلة الثانية ، ولم يلبث أن انحدر انحدارا حاداً في المرحلة الثالثة بعد أن استنفد طاقته الابداعية ، ولم يعد لديه ما يقوله ، وبلغ من الكبر عتيا .

وسوف تزداد هذه الصورة وضوحاً متى نوقش موضوع تصانيفه .

ثالثا ـ وحدة موضوع تصانيف احمد بن ماجد

عمل أحمد بن ماجد نيفاً ونصف قرن في الملاحة في المحيط الهندي وبحاره ، وكتب خلال احدى وأربعين سنة منها ستة واربعين عملا ، لم يؤلّف فيها بل صنّف ، ولم يسلك مسلك الأقدمين بل نهج نهجاً جديداً ، ولم يأت بأشتات أفكار متفرقة بل تفرعت جميع أبحاثه عن أصل واحد احتواها كلها . وتستتبع أقواله أنه تخلى عن التقليد وجعل نفسه مختصاً بالتصنيف دون غيره ، واتبع نهجاً مستحدثاً في تصنيفه ، وضمنه علماً طريفاً يختلف عن « تأليف » سواه . فجميع هذه الأمور المستجدة في أعماله بحاجة الى ايضاح سوف نفصله في الفقرات التالية :

١ ـ ميزة تصنيف أحمد بن ماجد .
٢ ـ نهج أحمد بن ماجد في تصنيفه .
٣ ـ مضمون تصانيف أحمد بن ماجد .

أ ـ ميزة تصنيف أحمد بن ماجد :

فابن ماجد يعتبر نفسه مصنفاً ، ويقول في البيت ١٧٦ من القصيدة الذهبية :

وأما على راي المصنّف أحمد تزلزلها بالطول لا بالجوانب

فالمصنّف اسم فاعل من صنّف ،وصنّف ، بتشديد النون ، الشيء ، ميز بعضه عن بعض ، والتصنيف تمييز الأشياء بعضها عن بعض ٠٠ اذن يقوم المصنف بعمل عقلاني وباطلاق أحكام عقلانية ، بعكس ما يفعله المؤلف ، الذي يشتق من : ألفت بين الناس اذا جمعت بينهم بعد تفرق ، وألفت الشيء اذا وصلت بعضه ببعض ، ومنه تأليف الكتب، أي جمعها جمعاً دون بذل جهد فكري خاص، خلافاً لما هو متعارف عليه في أيامنا الحاضرة٠

ويتضح هذا الفرق في المعنى اللغوي في ذهن ابن ماجد بجلاء ، ويجعله يرفض أن يعتبر نفسه أو يعتبره الناس مؤلفاً ، بل انه ينبذ المؤلفين ويزدريهم ، مثلما فعل بالليوث الثلاثة حيث يقول عنهم : « وهم مؤلفون لا مصنفون ٠٠٠ ولم يركبوا البحر ٠٠٠٠ وصاروا يسألون عن كل بر أهله ويؤرخون»(١٣) ٠ ويكرر قوله في مكان آخر : « وهم مؤلفون لا مصنّفون٠٠ ولما اطلعت على تأليفهم ورأيته ضعيفاً بغير قيد ، ولا له صحة كلية، ولا تهذيب ، هذبت ما صح منه ٠٠٠ (١٤)٠

مع ذلك لا يأنف من استعمال « ألّف » بمعنى « جمع » ، ولا يتردد بتفضيل تصنيفه على تصنيف غيره ، اذا سلم لهم بالتصنيف، فيقول : « وهم ألفوه ولفقوه من أهله وغيرهم، وأنا ألفت واخترعت وفعلت وجربت وصححت وهديت ٠٠٠ وتصنيفنا خير من تصانيفهم »(١٥) ٠ وينطوي هذا الاستشهاد على تلميح الى نهج في التصنيف ٠

ب - نهج أحمد بن ماجد في تصنيفه :

ويتبع أحمد بن ماجد في تصنيفه منهجاً علمياً واضحاً يرتكز على ثلاثة أسس لا يحيد عنها البتة : هي اصطفاء صحيح القديم ،واختراع الأصول السليمة ، واختبار التليد المختار والطريف المبتكر ٠

١ - اصطفاء صحيح القديم :

فهو لا يخطىء أعمال الأوائل جملة وتفصيلا ، بل يعترف باحتوائها بعض المعارف الصحيحة وكثيراً من اللغو والأمور المتعلقة بمرافىء ومدن أصبحت أطلالا أو تبدلت أسماؤها ، اذ يقول : « وقد اندرست تلك البنادر والمدن وتنكرت أسماؤها »(١٦) ٠ ويذكر أيضاً في مقدمة حاوية الاختصار في أصول علم البحار : « صنفتها - أي الحاوية - مما سلك في عصري من الأراجيز المصنفة والرهمانجات الواسعة المؤلفة الكبيرة المقدار الكثيرة التردد والتكرار ٠٠٠ وكان قصدي الاختصار واسقاط الحشو من هوش الاكثار »(١٧) ٠

اذن اختار ابن ماجد من أعمال القدماء خيار ما فيها ، لكنه أشار دوما الى مصدره ٠

٢ - اختراع الأصول السليمة :

ولم يكتف بالرجوع الى الأقدمين ، بل مكنته ممارسة مهنته وركوب البحر وقدرته الخلاقة من ابتكار اختراعات جديدة يعتز بها، ويذكر اثنين منها في البيت ١٦٦ من القصيدة الذهبية :

ومن عرف الموج الصليبي وريحه ‏ ‏ ‏ ‏ وركب مغناطيسكم بالمراكب

ويشيد بما اكتشفه من أبدال وقياسات نجوم في البيت ١٧٩ من قصيدة ضريبة الضرايب :

قياساتهـا كالدر هـي قلايد　　سمحن بها كفاي في عنق البحر

ويبالغ أيضا في الافتخار بصفات البحر التي يضعها وباشاراته ، ويقول في البيتين ١٧ و ١٨ من ميمية الابدال :

نوادر علم البحـر عنـي تفرعت　　وخير صفات البحر تصدر عن فمي

صفاتي صفات للهدى واشايري　　بها يهتدي الأعمى الذي قلبه عمي

ولا يفوته تعداد المجاري والمطالق أو طرق الباحة أو مسايرة البرور في شتى أراجيزه ٠

٣ ـ اختيار التليد المختار والطريف المبتكر

على أن ابن ماجد لا يقبل لا القديم المنقول عن السلف ولا الحديث المخترع بجهده الا اذا تحقق من صحتهما بالتجريب وباعادته سنين طويلة ٠ فهو يقول في البيت ٤٠ من الفصل الثالث من الحاوية :

ان هـذه حاويـة المجرّب　　لا شك فيهـا عند كل العـرب

ويذكر تكرار رصد قياساته عشرين سنة ونيفاً في البيتين ٢٩٢ و ٢٩٣ من الأرجوزة السبعية لأن فيها سبعة علوم من علوم البحر غير الفراسة والاشارات ٨٨٨هـ :

وان يـرد تصنيفهـا سوايـا　　لو كان مـن يكون في دنيايـا

لم يستطع ٠ اني عليها بالرصد　　منـذ سنين فوق عشرين عـدد

وفي كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد حيث جاء أيضاً : « وما صنفت هذه القياسات المنتخبات الا بعد أن كررت عليها عشرين سنة »(١٨)٠ ويقول في البيت ٢٠٥ من أرجوزة قسمة الجمة على أنجم بنات نعش :

درتُ الأقاليمَ علـى تهذيبهـا　　أربعـة أعـوام في تجريبهـا

فلا غرابة والحالة هذه اذا وافق جميع الربابين على مجاريه وقياساته ، كما ورد في البيت ٦٠ من أرجوزة تحفة القضاة :

لم يعترض لي احـد في النـاس　　في حسبـة الديرات والقيـاس

ومع ذلك ، ينصح ابن ماجد الربان ألا يعتمد الا على تجريبه الشخصي وتحقيقه ومشاهدته الميدانية ، مثلما قيل في الحاوية :

لا تعتبـر الا بمـا جربتـه　　او أن يكون الوصف قد حققته

وكــل ما جربتـــه يــا ربـــان إعمــل بــه في كــل ما تعتـــان
ثم صفـــات البـــر والجبـــال افعـــل بتجريبــك لا تبال(١٩)

ويوصي بأن يعاد اجراء قياساته الجديدة بعد وفاته للتأكد من بقائها صحيحة :

فان مت قيسوا ما اخترعتوعولوا عليه فقد هذبتـــه بالتجارب(٢)

اذن يتمنى ابن ماجد أن يطبق المعالمة نهجه التجريبي حتى لو كان للتحقق من صحة ما قاسه هو لأنه يثق بدقة علمه على حد قوله :

وخذ مني العلم الذي قد سمعته وجرب فايامي مضت بالتجارب(٢١)

فما هو هذا العلم الذي يتحدث عنه ؟ انه بلا شك مضمون تصانيفه ٠

جـ ـ مضمون تصانيف أحمد بن ماجد :

فقد استعمل أحمد بن ماجد في الكلام عن مضمون تصانيفه تعبيراً واحداً ، هو : « علم البحر أو البحار » ، وكرر ذكـره في أراجيزه وقصائده وبحث هذا العلم على وجه الاجمال ، ثم فصله تفصيلا دقيقاً في جميــع أعماله الشعرية ، وعلق عليــه في أعمالـــه النثرية المحدودة ٠

١ ـ علم البحر أو البحار أو الملاحة الفلكية ٠

ولا يجوز أن نفكر بأنه قصد بعلم البحر أو البحار ما نعني به الآن من دراسات مائية أو جغرافيـــة ، لأنه أراد به الملاحــة الفلكية وأصول العمل فيها ومبادئها ، واعتبر أنه وضع قواعد جديدة لعلم جديد نفيس ٠

فهو يقول في البيت ٧٥ من الفصل الحادي عشر من حاوية الاختصار في أصول علم البحار :

قصدي الأصول في علوم البحــر لا قصـــدي الهرج وكثر الشعــر

واستدح الحاوية اياها في البيت ١٥٤ من قصيدته الذهبية وقال عنها :

وحاويـــة العلم النفيس أفادهـــا ليجري عليهـــا كل آت وذاهــب

وجزم أنه أول من كتب في هذا العلم :

كشفت لعلـــم ، ما سُبقت لمثله وكل فتى يجني الذي هو زارع(٢٢)

وعاد الى التأكيد على الفكرة ذاتها في البيت ١٣٧ من قصيدة ضريبة الضرايب :

فخذ من علوم لا سمعت ولا ترى لذا العلم من غيري وذي لذة العمر

وزاد فكرته ايضاحا ، فشرح أنه يقصد علم البحر الفلكي ، حسبما جاء في البيتين ٦ و ٧ من الفصل الأول من الحاوية :

يـــا أيهـــا الطالب علم اليم اليك نظماً يا لـــه مـــن نظم
في العلم والهيئـة والحساب(٢٣) ومـــا هـــو استنبـط للصـــواب

ويقطع عنوانا حاوية الاختصار في أصول علم البحار وكتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، دابر كل تأويل بنصيهما الصريحين اللذين يثبتان، هما والاستشهادات السابقة أن ابن ماجد صنف في علم البحر ،أي الملاحة البحرية ، وطبق فيها الهيئة ،أي أصول علم الفلك ، فصارت ملاحته فلكية ،ليهتدي بالنجوم وبأنواء بعضها المسماة منازل القمر وبتواريخ طلوعها وغروبها محسوبة بالسنة الشمسية الملاحية ، أي النيروز العربي وبما يقابلها في السنة الرومية أي البيزنطية ٠

اذن ينحصر مضمون تصانيفه في البحث في الملاحة الفلكية ولا شيء سواها ٠ وهو يجمل هذه الملاحة الفلكية في أحد أعماله ،ثم يتناول تفاصيلها تفصيلا تفصيلا في سائر تصانيفه ٠

٢ ـ اجمال علم البحر في الحاوية وتفصيله في التصانيف الأخرى

وجمع ابن ماجد ملاحته الفلكية الجديدة في أطول اراجيزه وأعظم مؤلفاته ،نعني، على حد قوله ، « حاوية العلم النفيس » التي سماها كتابا أي مصنفا شاملا قيما :

لا تاخذ الصفات من كتابي الا صفات الصدق والصواب(٢٤)

والكتاب في عصره اسم لكل ما خط مجموعا ، نثرا كان أم شعرا ٠ وهذه الحاوية مقسمة الى أحد عشر فصلا يتناول كل فصل منها ناحية أو عدة نواح من العلم النفيس ٠

وبعد انتهائه من نظم الحاوية ، أدرك أن تكثيف البحث فيها لم يف جميع جوانب علمه الجديد حقها من التدقيق ، فعاد الى تفصيلها في أراجيز وقصائد لاحقة ٠ وربما اشتملت المنظومة على ناحية واحدة أو ناحيتين من علم البحر ٠ ومن الأمثلة عليها :

ـ افراد بعض القصائد لقياس بعض الكواكب : كقصيدة نادرة الأبدال في الواقع وذبان العيوق ، أو القصيدة البليغة في قياس السهيل والرامح ، أو القصيدة الفايقة في قياس الضفدع الأول وقيده سهيل ٠

ـ أو تخصيص بعض الأراجيز لتفصيل مجاري بر معين ، مثل الأرجوزة السفالية أو الأرجوزة الملمقية ، أو أرجووزة النتخات لبر الهند وبر العرب من جاه اثنتي عشرة لجاه اصبع ٠

ـ أو عرض ناحية معينة بدقة في ارجوزة أو قصيدة : كارجوزة المنازل ، أو قصيدة عدة الأشهر الرومية وكل شهر كم هو ، أو قصيدة المواسم ٠

وربما تضمنت الأرجوزة أو القصيدة عدة نواح من علم البحر ، متكاملة ومنسجمة فيما بينها ٠ والمثال على ذلك :

ـ الأرجوزة السبعية لأن فيها سبعة علوم من علوم البحر غير الفراسة والاشارات٠

ـ وقصيدة كنز المعالمة وذخيرتهم في علم المجهولات في البحر والنجوم والبروج وأسمائها وأقطابها (تسمى أيضا القصيدة العربية) ٠

وكان ابن ماجد قد أوصى في حاويته الأغرار من طلاب علم البحر ، من الذين لا يجرون السفن ، أي ممن ليسوا ربابين أومعالمة ، أن يستعينوا بـ « أستاذ » أي معلم ، عند مطالعة نظمه :

والشرط لا يقرأ بلا استاذ ان لم يكن للفلك غير حاذي(٢٥)

وقد تبين له في الخمسين من عمره تقريباًأن المعالمة والربابين والمستجدين على حدسواء، يحتاجون الى شرح بعض أبياته وبعض أبحاثه الفرعية ، فقرر أن ييسر لهم ادراك معاني أشعاره ، وشرع يكتب لهم فوائد(٢٦) أي تعليقات أو حواشي ، جمعها في كتاب واحد سماه كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، وقال عنه : «ألفته وصنفته لركاب البحر ورؤسائه ، **وفيه ما اشتبه من الحاوية والأراجيز وغيرها للطالبين »** (٢٧) ٠

وهكذا يتضح أن « الحاوية » تستقطب جميع ما كتبه أحمد بن ماجد ، وانها أعظم تآليفه ، وان كل ما جاء بعدها ايضاح لها ٠فهي الأصل وما سواها فرع ، وهي تتضمن بالتالي الملاحة الفلكية العربية ، وكل ماتبقى شرح لها أو تفصيل لما أجمل فيها ٠وتنطوي هذه الحقيقة على رد ما قيل حديثاً وما زال يقال في أوساط المستشرقين المهتمين بالملاحة في المحيط الهندي ، من أن تصانيف ابن ماجد« ارشادات ملاحية » فقط أو « كتب طريق » أو « دفاتر » مسير في البحر ٠ ويعد البدء بنقلها الى اللغات الأجنبية بعد وفاة كاتبها بقليل ، أحد الأدلة الحاسمة على ارسائها علم الملاحة البحرية ، الذي لم يعرف من قبل ٠

رابعا ــ نقل مؤلفات احمد بن ماجد الى اللغات الأجنبية

انتشرت تصانيف أحمد بن ماجد انتشاراً واسعاً في أوساط أهل البحر العرب ، وهو على قيد الحياة ، فأخذ المعالمة يتحلقون حوله في المراسي ، ويرجعون اليه في حل قضاياهم الملاحية المستعصية عليهم(٢٨) ، ونشر سليمان المهري شمره في كتبه المعروفة ٠

وتجاوز الاعتماد على تصانيف ابن ماجد جزيرة العرب ، اذ نقل بعضها الى لغة الأردو، وبعضها الآخر الى اللغة التركية ٠ ثم تناولها الباحثون بالدرس والتمحيص في القرنين التاسع عشر والعشرين ، فترجمت ثلاث أراجيز الى اللغتين الروسية والبرتغالية ، وترجمت السفالية وكتاب الفوائد الى اللغة الانكليزية ٠ ولن نتحدث هنا عن الترجمة الهندية ، التي نقل خبرها الينا أحد المحققين في اسلام أباد ، لأننا لم نطلع عليها ولا رأيناها، ولا قرأنا بحثاً عنها ، وان كان أحد معالمة جزر المالديف، وهو سيد حسين سيدي ،أعطى جيمس برنسب صورة الدائرة نقلا عن « ماجد كتاب » الذي رآه برنسب بأم عينه(٢٩) ونكتفي باستعراض باقي الترجمات ، وأقدمها التركية٠

آ ــ ترجمة بعض أعمال ابن ماجد الى اللغة التركية

وردت هذه الترجمة في كتاب « المحيط »لأمير البحر التركي علي بن الحسين(٣٠) ٠ وللمحيط مخطوطتان ، عرفهما المستشرقون، احداهما محفوظة في المكتبة الوطنية في فيينا ، والثانية في المكتبة الوطنية في نابولي ٠ وقد عثرنا نحن على نسخته الأصلية في ريفان ٠ وهي في ١٣٥ ورقة (١٥ سطراً في الصفحة ،٨ كلمات في السطر ، خط نسخي جيد) ،

آخرها : « تم الكلام بتوفيق الله ، الملك العلام، في بلدة أحمد أباد ، عاصمة ولاية كوجرات هند ، في آخر شهر محرم الحرام من شهورسنة ٩٦٢ من الهجرة النبوية ، عليه أفضل الصلاة ، وأكمل السلام » • وهذا يعني أن هذا الكتاب حرر بعد مرور قرابة نصف قرن على وفاة ابن ماجد •

ويقسم «المحيط» الى مقدمة وعشرة أبواب ، تضم ٥٠ فصلا • ويقول مؤلفه انه « ترجمه »(٣١) عن تصانيف معالمة قدامى ،هم ليث بن كهلان ومحمد بن شاذان وسهل بن ابان ، وعن تصانيف معلمين متأخرين ، هما أحمد بن ماجد من « ولاية عمان جلفار » • وسليمان بن أحمد « من الشحر »(٣٢) ، وانه نقله عن « الفوائد ، والحاوية ، وتحفة الفحول ، والعمدة ، والمنهاج ، وقلادة الشموس »(٣٣) • فما ذا كان نصيب «الفوائد» و « الحاوية » من هذه الترجمة التركية ؟ لقد عدنا الى مخطوطة ريفان التركية ، المكتوبة بخط علي بن الحسين ، وقارنا متنها بنصوص تصانيف ابن ماجد والمهري ، فحصلنا على النتائج التالية :

جدول ــ ١

مقارنة نص « المحيط » بنصوص ابن ماجد والمهري

نص المحيط	موضوعه	الأصل العربي المترجم أو تاليف علي بن الحسين(٣٤)
المقدمة ورقة ١ ــ ٩ ظ	حمدلة ، تمجيد السلطانين سليم وسليمان، والباعث على الترجمة عن مؤلفات الليوث الثلاثة وتصانيف ابن ماجد والمهري(٣٣) وفهرس الكتاب	وضع علي بن الحسين
الباب الأول ورقة ٩ ظ ــ ١٧ و	الافلاك والكواكب وعناصرها	
الفصل ١ : ٦ ظ ــ ٨ ظ	صفة الأفلاك والكواكب	تحفة الفحول ص ١٦ــ١٧ شرح التحفة ص ١٤٢
الفصل ٢ : ٨ ظ ــ ١١ و	تجزئة الدورة	تحفة الفحول : ص ١٨ شرحها : ص ٥٨ الحاوية ف ٢ ، الأبيات: ١٤ــ٢٨
الفصل ٣ : ١١ و ــ ١٢ و	بيان ما بين الاخنان من أصابع قياسية	التحفة : ص ١٨ ــ ٢٠ شرح التحفة : ص ٥٨ ــ ٦٩

نص المحيط	موضوعه	الأصل العربي المترجم او تاليف علي بن الحسين(٣٤)
الفصل ٤ : ١٢ و ــ ١٣ ظ	أسماء الاخنان وأبعادها عن القطب بالدرجات والأصابع	العمدة : ص ٨ ــ ٩
الفصل ٥ : ١٣ ظ ــ ١٦ ظ	القياس والواحه	وضع علي بن الحسين
الفصل ٦ : ١٦ ظ ــ ١٧ و	غاية ارتفاع الكواكب	العمدة : ص ١١
الباب الثاني : ورقة ١٧و ــ ٢٧و	اس السنين القمرية والشمسية والرومية والقبطية والفارسية	
الفصل ١ : ١٧ و ــ ١٧ ظ	أيام السنة القمرية وشهورها	قلادة الشموس : ص ٦ مع اضافة
الفصل ٢ : ١٧ ظ ــ ١٨ ظ	اس السنة القمرية	قلادة الشموس : ص ٦ ــ ٧ مع اضافة
الفصل ٣ : ١٨ ظ ــ ١٩ ظ	اس السنة الشمسية أي سنة البروج الرومية والقبطية	قلادة الشموس : ص ٧ــ٨ مع اضافة
الفصل ٤ : ١٩ ظ ــ ٢٣ و	السنة الشمسية أي سنة البروج	قلادة الشموس : ص ٨ ــ ٩ مع اضافة
الفصل ٥ : ٢٣ و ــ ٢٥ و	السنة الرومية	قلادة الشموس : ص ٩ ــ ١٠ مع اضافة
الفصل ٦ : ٢٥ و ــ ٢٦ و	السنة القبطية	قلادة الشموس : ص ١٠ مع اضافة
الفصل ٧ : ٢٦ و ــ ٢٧ و	السنة الفارسية والنوروز	قلادة الشموس : ص ١١ مع اضافة
الباب الثالث : ورقة ٢٧و ــ ٣٢ظ	الأزوام والترفات وحقيقة الديرة	
الفصل ١ : ٢٧ و ــ ٢٧ ظ	الازوام	تحفة الفحول : ص ٢١
الفصل ٢ : ٢٧ ظ ــ ٢٩ و	الازوام الموضوعة بين الاخنان	تحفة الفحول : ص ٢١ــ٢٤ المنهاج : ص ٥
الفصل ٣ : ٢٩ و ــ ٣٠ ظ	ترفات الاخنان أي أصابعها	المنهاج : ص ٦ العمدة : ص ١٥ التحفة : ص ٢٢ــ٢٤ شرحها : ص ١٠



نص المحيط	موضوعـــه	الأصل العربي المترجم أو تاليف علي بن الحسين(٣٤)
الفصل ٤ : ٣٠ ظ ـ ٣٢ ظ	حقيقة الديرة	التحفة : ص ٢٥ـ٢٦ مع اضافة عن المغناطيس
الباب الرابع : ٣٢ ظـ٤٠و	دير فوق الريح وتحت الريح	
الفصل ١ : ٣٢ ظ ـ ٣٧ و	دير ورؤوس بحر الحجازوجزره	العمدة : ص ٢٨ـ٢٩
	دير ورؤوس وجزر بر العجم	العمدة : ٢٩ ـ ٣٠ الحاوية: ف ٥ : الأبيات:٥٣ـ٧١
	دير بر العرب كارض الجزر والاحقاب والأطواح وجزرعمان وجزيرة جرون	العمدة : ص ٣٠ـ٣٢
	دير بر العجم كمكران والسند وجوزرات وكنكن وتلوانومليبار	العمدة : ص ٣٢ـ٣٥ الحاوية : ف ٦،البيتان٨ـ٩
	دير بر الزيالعوالمدجانوالسومال والزنج وسفالة	العمدة : ص ٣٥ـ٣٧
الفصل ٢ : ٣٧و ـ ٣٨و	دير المطالق	العمدة : ٣٧ ـ ٣٩
الفصل ٣ : ٣٨و ـ ٣٩	دير تحت الريح . دير برالشوليان والنات وورسا وبنج	العمدة : ص ٣٩ ـ ٤٠
	دير بر السيام	العمدة : ص ٤١
	دير بر الصين وماء الصين	العمدة : ص ٤٢
الفصل ٤ : ٤٠ و ـ ٥٤ ظ	دير جزيرة القمر	العمدة : ص ٤٤ـ٤٧ مع اضافة
	دير جزر زرين	العمدة : ص ٤٧ـ٤٨ معاضافة
	دير جزيرة سقطرة	العمدة : ص ٤٨ـ٤٩
	دير جزر الفال	العمدة : ص ٤٩ ـ ٥٣
	دير جزر الذيب	العمدة : ص ٥٣ـ٥٦
	دير جزيرة سيلان	العمدة : ص ٥٦ـ٥٨ مع اضافة
	دير جزر اندمانوجزر ناكبارى	العمدة : ص ٥٨ ـ ٦٢
	دير جزر بحريات بر السيام	العمدة : ص ٦٢ ـ ٦٥
	دير جزيرة شمطرة	العمدة : ص ٦٥ـ٦٩ مع اضافة
	دير جزيرة جاوة	العمدة : ص ٦٩ـ٧١ مع اضافة
	دير الجزر الجنوبيات الشرقيات	العمدة : ص ٧١ـ٧٣

نص المحيط	موضوعــــــه	الأصل العربي المترجـم او تاليف علي بن الحسين(٣٤)
لفصل ٥ : ٥٤ ظ ـ ٥٧ و	أحوال مملكة تحت الأرض	وضع علي بن الحسين
لباب الخامس : ٥٧و ـ ٦٥ظ	القياسات واصطلاح أهل البحر	
لفصل ١ : ٥٧و ـ٥٧ظ	القياس	تحفة الفحول : ص ٢٧
لفصل ٢ : ٥٧ ظ ـ ٥٨ و	القياس الأصلي	تحفة الفحول : ص ٢٨ مع اضافة
لفصل ٣ : ٥٨ و ـ٥٨ ظ	لواحق القياس	تحفة الفحول : ص ٢٩
لفصل ٤ : ٥٨ ظ ـ ٥٩ و	اسامي الاخنان	الفوائد : ص ١١٣ ، ١٣٨ العمدة : ص ٢٢ـ٢٣
لفصل ٥ : ٥٩و ـ ٦٠ظ	دورة الفرقدين على القطب	العمدة : ص ٢٥ـ٢٧ معاضافة
لفصل ٦ : ٦٠ ظ ـ ٦٢ و	باشيات منازل القمر	العمدة: ص ١٠٤ـ١٠٦معاضافة
لفصل ٧ : ٦٢ و ـ ٦٣ ظ	شروط صاحب الدرك	العمدة : ص ٢٧ الفوائد : ص ٢٨ـ٣٠ معاضافة
لفصل ٨ : ٦٣ظـ٦٥ظ	قياس الكواكب المشهورة بصحة القياس	العمدة : ص١٠٧ـ١١٠معاضافة
باب السادس : ٦٥ظـ٧٨ظ	قياس البورر المشهورة	
لفصل ١ : ٦٥ظ ٦٦و	اختلاف قياس الجاه	المنهاج : ص ٢٣ ـ ٢٤
لفصل ٢ : ٦٦و ـ٧٥ و	قياس الجاه	المنهاج : ص ٢٤ـ٤٨ مع اضافة
لفصل ٣ : ٧٥ و ـ ٧٧ و	قياس الفرقدين	المنهاج : ص ٤٩ـ٥٤
لفصل ٤ : ٧٧ و ـ ٧٨ و	قياس النعش	المنهاج : ص ٥٤ـ٥٨
لباب السابع : ٧٨ ظ ـ ٩٢ و	المسافات	
لفصل ١ : ٧٨ ظ ـ ٧٩ ظ	المسافة	التحفة : ص ٣٢ شرح التحفة : ص ١١٣
لفصل ٢ : ٧٩ ظ ـ ٨٠ ظ	تقسيم أنواع الحساب	العمدة : ص ١٩ـ٢١
لفصل ٣ : ٨٠ ظ ـ ٨٣ و		
لفصل ٤ : ٨٣ و ـ ٩٠ و		
لفصل ٥ : ٩٠ و ـ ٩١ و	المسافة بين بر العرب وبر الهند	المنهاج : ص ٩٠ ـ ٩٣



نص المحيط	موضوعـــــه	الأصل العربي المترجـم أو تاليف علي بن الحسين(٣٤)
الفصل ٦ : ٩١ و ـ ٩٢ و	مسافة بعض المواضع	المنهاج : ص ٩٩ـ١٠٠ مع اضافة
الباب الثامن : ٩٢ و ـ ١٠١ و	الأرياح والمواسم	
الفصل ١ : ٩٢ و ـ ٩٣ و	الأرياح	التحفة : ص ٣٤ ـ ٣٥ الفوائد : ص ٥٠ المنهاج : ص ١٠١
الفصل ٢ : ٩٣ و ـ ٩٤ ظ	المواسم على أيام النوروز	العمدة : ص ١١١ مع اضافة
الفصل ٣ : ٩٤ ظـ٩٦ظ	القسم الأول من الضرب الأول يسمى رأس الريح	العمدة : ص ١١١ ـ ١١٢
	مواسم تحت الريح في هذا الوقت من الهند واليها	العمدة ١١٣ ـ ١١٤
الفصل ٤ : ٩٦ ظ ـ ٩٨ ظ	القسم الثاني من الضرب الأول وهو آخر الكوس	العمدة : ص ١١٥ ـ ١١٦
	مواسم أسفار تحت الريح من بر عدن الى بنادر الهند	العمدة : ص ١١٦ ـ ١١٧
الفصل ٥ : ٩٨ ظ ـ ١٠١ و	الضرب الثاني في مواسم ريـح القبول وهو الأزيب	العمدة : ص ١١٨ ـ ١١٩
	مواسم تحت الريح لبر العرب وقريب منه	العمدة : ص ١١٩ ـ ١٢٠
الباب التاسع : ١٠١ وـ١٢٨ظ	الأسفـــار	
الفصل ١ : ١٠١ و ـ ١٠٤ ظ	جزر بحيريات بر العرب	العمدة : ص ١٢١ ـ ١٣٠
الفصل ٢ : ١٠٤ ظ ـ١٠٦و	جزر بحريات بر العجم	العمدة : ص ١٣٠ـ١٣٥
الفصل ٣ : ١٠٦وـ١٢٨ ظ	الأسفار وعلامات قرب البرور	
	السفر من باب المندم الى جبـل زقروسيبان	العمدة : ص ١٣٦ـ١٣٧

نص المحيط	موضوعه	الأصل العربي المترجم أو تاليف علي بن الحسين(٣٤)
	السفر من سيبان الى جدة في الريح المخالف	العمدة : ص ١٣٧ ـ ١٤٠
	السفر من سيبان الى سواكن	العمدة : ص ١٥١ ـ ١٥٥
	السفر من جدة الى عدن	العمدة : ص ١٦٠ ـ ١٦١
	السفر من سواكن الى عدن	العمدة : ص ١٦١ ـ ١٦٣
	السفر من زيلع الى جوزرات	العمدة : ص ١٦٣ مع اضافة
	السفر من بربرة الى جوزرات	العمدة : ص ١٦٣
	السفر من عدن الى جوزرات	العمدة : ص ١٦٣_١٦٥
	السفر من قشن الى جوزرات	العمدة ص ١٦٥_١٦٦
	السفر من خلفات الى جوزرات	العمدة : ص ١٦٦
	السفر من ظفار الى جوزرات	العمدة : ص ١٦٧
	السفر من قلهات الى جوزرات	العمدة : ص ١٦٧_١٦٨
	السفر من عدن الى منيبار	العمدة : ص ١٦٨ ـ ١٧٠
	السفر من ديو الى مشقاص	العمدة : ص ١٧٠ ـ ١٧١
	السفر من ديو الى الشحر وعدن	العمدة : ص ١٧١_١٧٢
	السفر من مهايم وشيول الى بر العرب	العمدة : ص ١٧٣ ـ مع اضافة
	السفر من الديو الى جزر الديب	العمدة: ص ١٧٣_١٧٤مع اضافة
	السفرمن الديو الىمسكتوهرموز	العمدة : ص ١٧٥_١٧٧
	السفر من كنباية الى عدن آخر الموسم	العمدة: ص ١٧٧_١٧٩مع اضافة
	السفر من دابول الى عدن	العمدة : ص ١٧٩
	السفر من جوة سندابور الىعدن	العمدة : ص ١٨٠

نص المحيط	موضوعه	الأصل العربي المترجم أو تاليف علي بن الحسين(٣٤)
	السفر من هنور وبادقلا لعدن آخر الموسم	العمدة : ص ١٨٠ـ١٨١
	السفر من الديو الى ملاقة	العمدة : ص ١٨٢ـ١٨٥
	السفر من الديو الى شاتي جام أي بنجالة	العمدة : ص ١٨٦ـ١٨٨
	السفر من ملاقة الى عدن	العمدة : ص ١٨٩ـ١٩٠
	السفر من شاتي جام بنجالة الى بر العرب	العمدة : ص ١٩٠ـ١٩١
الباب العاشر : ١٢٨ ظ ـ١٣٥	المحذورات والطوفانات	
الفصل ١ : ١٢٨ ظـ١٢٩ ظ		
الفصل ٢ : ١٢٩ ظ ـ ١٣٥	المحذورات	العمدة: ص ١٩١ـ١٩٣مع اضافة
	ديهل	الحاوية:ف ١١ ، الأبيات٣٠ـ٥١
	الطوفانات	المنهاج : ص ١٠٢ ـ ١٠٤

يتضح بجلاء من هذه المقارنة ان علياً بن الحسين نقل حرفياً الى لغته التركية :

١ ـ تحفة الفحول بأبوابها السبعة وبعض شرحها

٢ ـ وقلادة الشموس بفصولها الستة

٣ ـ ومعظم العمدة ، أي :

- خمسة فصول من فصول الباب الأول الخمسة عشر
- وثلاثة فصول من فصول الباب الثاني الأربعة
- وجميع فصول الباب الثالث
- وجميع فصول الباب الرابع
- وفصلين من الباب الخامس
- وجميع فصول الباب السادس
- وجميع فصول الباب السابع

٤ ـ وتسمة فصول طويلة من المنهاج ، هي :

ـ فصلا المقدمة

ـ وأربعة فصول من فصول الباب الثاني الخمسة

ـ وفصلان من فصول الباب الرابع الأربعة

ـ وفصل من الباب الخامس

٥ ـ وقدراً محدوداً جداً من حاوية الاختصار وكتاب الفوائد ٠

ويعني هذا النقل أن علياً بن الحسين ترجم تصانيف المهري وفقرات نادرة جداً من فوائد ابن ماجد وحاويته ٠ ويوحي اما بأنه عجز عن فهم شعر ابن ماجد الملاحي ، وهذا هو الأرجح ، فاكتفى بشيء زهيد منه ، واما بأنه اعتبر أن المهري نثره ، فلم يكلف نفسه عناء أدائه ، وهذا موضوع آخر لا يمكن حسمه الا بتحليل طويل مستقل ٠

مهما يكن نقل « المحيط » الى بعض اللغات الأوربية في القرن التاسع عشر ، فاطلع العالم الغربي ، بصورة غير مباشرة على بعض الفكر الملاحي العربي المتقدم ، ومهد الطريق لدراسة التصانيف العربية في وقت لاحق من القرن العشرين ٠ ويلخص الجدول التالي ما ترجم من هذا الكتاب ومن ترجمه واللغة المترجم اليها وناشر الترجمة ، ويفيد هذا الجدول كثيراً ، لأن جميع المستشرقين عادوا الى محتوياته في القرن العشرين ، عندما درسوا النصوص العربية ٠

جدول ٢

ترجمة المحيط الى اللغات الأوربية (٣٥)

القسم المترجم	المترجم	اللغة المترجم اليها	الناشر
المقدمة	بونيلي	نشرت في مجلة	Rendiconti della R. Acad. dei Lincei تشرين الأول ١٨٩٤ ، ص ٧٥٣ـ٧٥٤ ٠
الباب الأول	همّر وبرنسب	المانية وانكليزية	مجلة الجمعية الاسيوية البنغالية ، تشرين أول ١٨٣٨ ، ص ٧٦٧ ـ ٧٨٠

القسم المترجم	المترجم	اللغة المترجم اليها	الناشـر
الباب الثاني	همر وبرنسب	المانية وانكليزية	مج‌اب ، تشرين أول ۱۸۳۹ ، ص ۸۲۳ـ ۸۳۰ .
الباب الرابع	بونيلي	نشره في مجلة Rendiconti della R. Acad. dei Lincei تشرين الأول ۱۸۹٤ ، ص ۷٥٤ ـ ۷۷۷ .	
	بتنر	الألمانية	كتاب Die Topographischen Capitel des Indischen Seespiegels Mohit ص ٥٥ ـ ٧٦ .
الباب السادس	بونيلي	نشره في مجلة : Rendiconti della R. Acad. dei Lincei كانون الثاني ۱۸۹٥ ص ۳۷ ـ ٤٩ .	
	بتنر	الألمانية	كتاب Die Topogr. Capitel ص ۷۷ ـ ۹۰
الباب السابع	بونيلي	نشره في مجلة : Rendiconti della R. Acad. dei Lincei كانون الثاني ۱۸۹٥ ، ص ٤٩ ـ٥١ .	
	بتنر	الألمانية	كتاب Die Topogr. Capitel ص ۹۰ ـ ۹۲ .
الباب الثامن	همر وبرنسب	الألمانية والانكليزية	مج‌اب ، تشرين الثاني ۱۸۳٤ ، ص ٥٤٧ ـ ٥٥٣
الباب التاسع	همربرنسب	الألمانية الانكليزية	مج‌اب ، آب۱۸۳٦ ص ٤٥ ـ ٤٦٨
الباب العاشر	همر برنسب	الألمانية الانكليزية	مج‌اب، تشرين‌أول ۱۸۳۷ ص ۸۰٥ ـ۸۱۲

• ب ـ ترجمة ثلاث اراجيز الى اللغتين الروسية والبرتغالية :

يحوي المتحف الأسيوي لأكاديمية العلوم في ليننغراد (المعهد الشرقي حاليا) ، مخطوطة وحيدة في العالم ، تضم ثلاث‌أراجيز‌لأحمد بن ماجد ، أخبر المستشرق الروسي

كراتشكوفسكي المستشرق الفرنسي فران بوجودها . وفي عام ١٩٥٧ ، نشرشوموفسكي هذه الأراجيز مصورة بلا تحقيق في ٤٦ صفحة ، وقرنها بترجمة روسية لها ،ووضع لها فهارس وخريطة في ١٩٨ صفحة أخرى ،ووسم كتابه : « ثلاث راهمانجات المجهولة ـ كذا ـ لأحمد بن ماجد ، ربان رحلة فاسكودي جاما ، وهي مأخوذة عن النسخة العربية الفريدة التي توجد في مكتبة معهدالاستشراق . عني بنشرها وتحقيقها ـ كذا ـ وترجمها الى اللغة الروسية ، ووضع الفهارس ، ثيودور شوموفسكي » .(٣٦) .

لا شك أن شوموفسكي بذل جهوداًمضنيةفي هذا العمل الشاق ، وشجع على الاقدام على دراسة الملاحة العربية . الا أن حصيلةأبحاثه خيبت الامال . فهو لم يأت بجديد ، بل ارتكب أخطاء ، لا يجوز الوقوع فيها ،كأن يقرأ لفظ «التمدّي» « النمدي »ويعتبره مكاناً مجهولا (ص ١٣٤ ، س ١١) ، أو« البلد = مسبار العمق » ، البلدة = منزل القمر » (ص ١٣٥ ، س ١١) ، أو يفهم« مأرب = حاجات » ، « مأرب » المدينة التاريخية » (ص ١٣٠ ، س ٤١) . أو« الفؤاد ، بتخفيف الهمزة = فؤاد الاسد أي نجم الفاليو» ، الفراد.أما زلته الكبرى ،التي لا تغتفر ، فهي أنه لم يلحظ الانتحال في السفالية ، ولم يفطن أن أبياتها سبع ماية بيت وبيت (مثلما جاء في البيت ١٧ من الورقة ٩٦ و) ، بالتالي أقحمت فيها ١٠٦ أبيات ، اعتبرها شوموفسكي لابن ماجد ، واستخلص منها نتائج فاسدة لفسادأساسها .

وقد انتقلت أخطاء شوموفسكي الى الأوساط العلمية في أوربة ، خاصة الى الوسط البرتغالي ، الذي تحمس باحثوه لعمله ، لأن الأبيات المدسوسة تشيد بهم وبعلمهم الملاحي، فنقل ميرون مالكييل جيرموتسكي كتاب شوموفسكي الى اللغة البرتغالية سنة ١٩٦٠ ، ونشرت مقالات طوال عن علاقة ابن ماجدبالبرتغاليين (فاسكو دا غاما) وعن تقديره لمعارفهم البحرية ، واستشهدوا بأبيات السفالية المنحولة ، وانتقلت سقطات شوموفسكي الى الوسط العربي بعد أن قام منير مرسي بترجمة دراسته ونشرها في القاهرة سنة ١٩٦٩ .

جـ ـ ترجمة السفالية الى اللغة الانكليزية :

صدرت ، في عام ١٩٨٣ ، ترجمة السفالية الى الانكليزية في مدينة كويمبرا البرتغالية في كتاب، عنوانه « السفالية ، أو الملاحة العربية على سواحل أفريقية الشرقية في القرن الخامس عشر» ، نشره مركز الدراسات الكرتوغرافية القديمة ، ولجنة الأبحاث العلمية لما وراء البحار ، وضمت صفحاته الـ ١٣٨ ، ذات القطع الكبير ، مقدمة وثلاثة أبواب : بحث الباب الأول منها الانتحال في السفالية ،وحوى الباب الثاني أداءها في الانكليزية ، وتضمن الثالث فهارس وتعليقات موجزة عليها .

وقد انطلق الباب الأول من خمس حجج دامغة ، أثبتت وقوع الانتحال في السفالية ، واقتضت استبعاده منها لتأتي خالصة نظيفة مما يشوبها: هي تاريخ نظم السفالية ،وطعن ابن ماجد في السن أو وفاته ، وتاريخ الرحلات البرتغالية الى الهند ، وعدد أبيات السفالية، واختلال سياق وحدتها وترابطها في « النص المصور المنشور » .

ولم يذكر تاريخ نظم السفالية فيهـا ،الا أن « نسخة الذهبية الثانية » ، المؤرخة في ٨٩٥ هـ/١٤٨٩م ، تحيـل الى ست عشـرة أرجوزة وقصيدة لابن ماجد ، ذكرت السفالية في عدادها (في البيت ١٦٢) ٠ اذن كتبت هذه الأرجوزة قبل عام ١٤٨٩م ، أي ثماني سنوات قبل أن يتحرك فاسكوداغاما في اتجاه الهند ، في الحد الأدنى ٠ من ناحية أخرى ، نظمت « نسخة الذهبيـة الأولى » قبل عـام ٨٨٠ هـ/١٤٧٥م (٣٧) ٠ بالتالي ، نظمت السفالية قبل سنة ١٤٧٥ م ، أي ٢٢ عاما قبل أن يتوجه فاسكوداغاما الى الهند عـام ١٤٩٧ م وعليه ، لا يسع ابن ماجد أن يضمن سفاليته أحداثا وقعت بعد ٢٢ عاماً من انتهائه من نظمها ، أو اذا تسامحنا الى أقصى حد ،وقعت بعد ثماني سنوات من كتابتها ٠

كذلك يستبعد طعن ابن ماجد في السن أو حتى وفاته ، حصول أي اتصال بينه وبين البرتغاليين ، أو اطلاعـه على رحلاتهم أو أخبارهم ٠ فقد كان منزوياً في منزله في مكة أو صعدة منذ عام ٨٩٥ هـ/١٤٨٩ م ، ولم يعد يركب البحر ٠ فكيف يلتقي بفاسكوداغاما؟ ثم كيف يلتقي بفاسكوداغاما في ميناء ملندي بالذات ، ويتعاطى السكر معه ، وهو الرجل الدين التقي، وهو ـ أي ابن ماجد ، لم يدخل مرفأ ملندي في حياته ، ولم يشر اليه الا مرة واحدة في جميع تصانيفه ، ولم يتحدث عنه الا سماعـاً حسبما روي لـه ، كما جـاء في السفالية اياها وحدها :

وبعدهـــا أولا تـــرى ملنـــدي وفيـــل رأســه طويـــلا يبدي(٣٨)

أما الحجة الثالثة ، فصارت واضحة ،لأن ابن ماجد كان قد أنهى حياته الملاحية عندما ظهر البرتغاليون في المحيط الهندي ،ثم ان الجزيرة العربية لم تسمع بهؤلاء الفرنج قبل سنة ٩٢٠ هـ/١٥١٤ م ، أي بعد وفاة ابن ماجد ٠ فكيف يتسنى لهذا الرجـل أن يعرف أخبارهم ويرويها ، وهو مقيم في جزيرة العرب التي لا تعرف شيئاً عنهم ، عندما كان فيها على قيد الحياة ؟(٣٩) ٠

ويحسم عدد أبيات السفالية الموضوع حسماً باتاً ، لأن ابن ماجد حدده تحديداً دقيقا في البيت ١٧ من الورقة ٩٦ و من مخطوطة لينينغراد ، وجعله ٧٠١ ٠ فكل الأبيات الزائدة والحالة هذه ، أي ١٠٦ ، منحولة ومدسوسة في هـذه الأرجوزة ٠ ويتأيد الانتحال أخيراً باختلال تسلسل البحث والسياق اللغوي ٠

لذلك كله ، يحتم المنطق تعيين الأبيات الدخيلة وحذفها ٠ وهذا ما حصل ٠

ويضم الباب الثاني تحليل السفاليـة وتقسيمها الى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة، على غرار ما فعل ابن ماجد في الحاوية،أعظم وأشمل تآليفه ٠ وتعرف المقدمة بالسفالية وبمؤلفها وناظمها ٠ ويتحدث الفصل الأول عن الخطوط البحرية ، عبر بحر العرب وعن انتهائها الى السيف الطويل ٠ ويشرح الفصل الثاني الملاحة من السيف الطويل الى السواحل مروراً بالهيرابين الأول والثاني ٠ ويوضح الفصل الثالث الملاحة بموازاة بر الزنـــج والأخوار ٠ ويعرض الفصل الرابع الملاحة على الساحل وفي الباحة مقابل سفالة ٠ ويبحث الفصل الخامس والأخير الملاحة بين ساحـل افريقية الشرقية وبين جزيرة القمر وسائر الجزائر مقابله ٠ ثم تقوّم الخاتمة علم السفالية وتحدد أبياتها ٠

ويشتمل الباب الثالث على فهارس ،صنفت كواكب الملاحة (اتجاه ، هداية ، كواكب درجة عرض ، ابدال ، الخ) وعددت الأماكن الجغرافية ، وشرحت المصطلحات الملاحية .

ويتوقع أن تعلق الأوساط العلمية على هذا العمل الذي قام به ابراهيم خوري في وقت قريب ، لأنه نزل مؤخراً الى السوق الأوربية .

يتبع

□ الحواشي :

١ ـ كتاب الفوائد ، ص ١٨ ؟ ب ٤ ـ ٩ .
٢ ـ المرجع ذاته ، ص ٩ ، س ٤ ـ ٧ .
٣ ـ المرجع ذاته ، ص ٢٠٦ ، س ٧ ـ ٨ .
٤ ـ المرجع ذاته ، ص ١١٣ ، س ٣ .
٥ ـ المرجع ذاته ، ص ١٦٧ ، س ٤ـ٦ .
٦ ـ المرجع ذاته ، ص ١٢٨ ، ـ س ٩ ـ ١٠ .
٧ ـ المرجع ذاته ، ص ١٢٧ ، س ٧ـ٨ .
٨ ـ المرجع ذاته ، ص ٢٢٨ ، س ٨ ـ ٩ .
٩ ـ المرجع ذاته ، ص ٢٢٠ ، س ٨ .
١٠ ـ المرجع ذاته ، ص ٣٩٣ ، س ٩ ـ ١٠ .
١١ ـ انظر الحاشية الأول من البحث وصفحتها .
١٢ ـ كتاب الفوائد ، ص ٢٠٢ ، س ٣ ـ ٥ .
١٣ ـ كتاب الفوائد ، ص ١٥ ، س ١ـ٦ .
١٤ ـ المرجع ذاته ، ص ١٨ ، س ١ـ٥ .
١٥ ـ المرجع ذاته ، ص ١٢٩ ، س ٨ـ١٠ .
١٦ ـ كتاب الفوائد ، ص ١٦ ، س ٦ .
١٧ ـ الحاوية ، ص ٥ ، س ١٥ ـ ص ٦ ، س ٤ .
١٨ ـ كتاب الفوائد ، ص ٢٠٦ ، س ٦ـ٨ .
١٩ ـ الحاوية ، الفصل الأول ، الأبيات ٢٢ ، ٣٤ ، ٣٥ .
٢٠ ـ القصيدة الذهبية ، البيت ٦ .
٢١ ـ القصيدة الذهبية ، البيت ٦٣ .
٢٢ ـ القصيدة البليغة في قياس السهيل والرامح ، البيت ٤٤ .
٢٣ ـ العلم : علم البحر . الهيئة : علم الهيئة اي الفلك . الحساب : يفسره ابن ماجد بالذات في البيت ١٧٠ من الفصل الرابع من الحاوية ، ويوضح ان المقصود حساب النيروز والأنواء والمنازل وحساب الروم اي السنة البيزنطية .
٢٤ ـ الحاوية ، الفصل الأول ، البيت ٣٦ .
٢٥ ـ الحاوية ، الفصل الأول ، البيت ١٠ . والفلك : السفينة ، والحادي كناية عن الربان او المعلم ، من حدا الابل اي ساقها وغنى لها .
٢٦ ـ الفائدة : ما استفاد المرء من علم او مال . ويستعملها النحاة وغيرهم بمعنى معرفة اضافية او حالة خاصة او حاشية على هامش النص الأصلي يعلقون فيها عليه. فيصبح المقصود بكتاب الفوائد ، كتاب الشروح او كتاب التعليقات .
٢٧ ـ كتاب الفوائد ، ص ٩ ، س ـ٧ .
٢٨ ـ الفوائد ص ٢٣٥ ، ص ٣٧٤ ، ٣٨١ ، واماكن متفرقة في القصائد والاراجيز (البيت ١٨٥ من الذهبية) .
٢٩ ـ الارشادات الملاحية والراهمنجات العربية والبرتغالية ، الجزء الثالث ، مدخل الى الفلك الملاحي العربي ، ص ١٠
٣٠ ـ هكذا جاء اسمه في مخطوطة ريفان ، ورقة ٢ ، وجه ، س ٢ . وله كتب اخرى منها ترجمة « الفتحية » لعلاء الدين علي قوشنجي ، و « مرآة الممالك » (وهي رحلته من جوزرات الى القسطنطينية) .
٣١ ـ مخطوطة ريفان ، ورقة ١ ، ظهر س ١٥ .
٣٢ ـ مخطوطة ريفان ، ورقة ٣ ، وجه ، س ٩ـ١٥ .
٣٣ ـ سماها بعناوينها المختصرة .
٣٤ ـ تشير صفحات هذا العمود الى العلوم البحرية عند العرب ، القسم الأول ، الجزء الأول والثاني والثالث تحقيق ابراهيم الخوري ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق .
٣٥ ـ الارشادات الملاحية والراهمنجات العربية والبرتغالية ، الجزء الثالث ، مدخل الى الفلك الملاحي العربي ، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٤ .
٣٦ ـ طبع بمطبعة المجمع العلمي للاتحاد السوفياتي ، موسكو لينينغراد ، ١٩٥٧ .
٣٧ ـ مختصر كتاب الفوائد ، ص ٢٨ ٨ و ص ١٦٧ .
٣٨ ـ البيت ٢٨١ من السفالية الصحيحة .
٣٩ ـ ابن المطهر ، مخطوط روح الروح ، ورقة ٦ ظ ، و ١١ ظ .

البيمارستانات الإسلامية في العصور الوسطى

بقلم : ا . ر . نوشيراوي
ترجمة : محمد خير بدره

كان المسلمون مولعين بالمعرفة والثقافة العلمية • لقد اغنوا بمعارفهم العلوم الطبية وفن الجراحة كما اغنوا ميادين العلوم الأخرى • وكان عملهم مبنياً على التجربة والبحث الميداني • وقد سبقوا الى وضع نظام البيمارستانات(١) ومعاهد التعليم الطبي ، وكتبوا بحوثاً ورسائل وكتباً اعتبرت أساس التعليم في جامعات اوربة حتى القرن السادس عشر • وبهـذا مهدوا الطريق التي أفضت الى النهضة الأوربية الحديثة في الميدان الطبي وفي الميادين الأخرى •

ان العالم مدين للمسلمين في ايجاد المشافي المنظمة ، فقد كتب « ال غود » Elgood يقول : « يرجع الفضل في نظام البيمارستانات بأكمله الى المسلمين » (٢) وكل مدينة اسلامية ـ وفقاً لمـا قال الدكتور ليـف(٣) Leff ـ كان لها بيمارستان خاص ، وكان في بغداد ـ كما ذكر الرحالة بنيامين الطليطلي ـ ستون بيمارستاناً ، لها نظامـان للعلاج : داخلي وخارجي ، بالاضافة الى بيمارستانات في دمشق واصبهان وسمرقند وشيراز والقاهرة والقدس والاسكندرية والقيروان وفاس وقرطبة وبلنسية واشبيلية وطليطلة •• الخ •

كان البيمارستان واحداً من أكثر المعاهد تطوراً في العصور الوسطى ، وكان أيضاً واحداً من أبرز المعالم في حضارة المسلمين ، وكانت هذه البيمارستانات حديثـة بالمعنى العصري للكلمة ، تتوفر فيها الخدمات والمعارف الطبية على أحسن وجه • وكانت أيضاً ذات اختصاصات متعددة على عكس المستشفيات البيزنطية التي لا يتلقى فيها المريض المعالجة الا لمرض واحد •

كانت المستشفيات قبل الاسلام تابعـة للمعابد التي تمثل اله الطب الاغريقي ، وقد أحدث الجو المشبع بالرهبة والخوف في المعابد تأثيراً نفسياً كبيراً في المريض ، وعلى الرغم

من أن البيمارستانات الاسلامية في العصور الوسطى لم تهمل التأثير النفسي في العلاج الا أنها أولت المريض اهتماماً أكبر لمعالجته على أسس طبية صحيحة ٠

كانت أقسام المعالجة الداخلية في البيمارستان فسيحة الأرجاء(٤)، وثمة حواجز تفصل الرجال عن النساء في كل قسم ، مثل : الطب، الجراحة ، التجبير ، أمراض العين ، أمراض النساء ، التوليد ، النقه ٠٠٠ الخ ٠ وثمة أجنحة منفصلة لمعالجة الحمّى والاسهالات يشرف عليها اختصاصيون ، وكل طبيب كان يعمل تحت رقابة ادارية من قبل مدير البيمارستان الذي كان يختار من بين الأطباء والجراحين ذوي المقدرة والشهرة ، والأطباء مسؤولون عن الادارة والمراقبة وتأمين المؤن والعقاقير والأسرّة وتوابعها ٠ أما مرضى العلاج الخارجي فكانوا يستقبلون في ساعات وأيام محددة ، وكانوا يماينون من قبل اختصاصيين ويعطون الدواء اللازم ٠ والذين تستدعي حالتهم المرضية أن يبقوا في البيمارستان كانوا يقبلون فيه وأول ما يتلقونه من علاج هو الاستحمام، وتبدل بملابسهم ثياب البيمارستان النظيفة ، وكان الأطباء يتشاورون فيما بينهم اذا ما واجهتهم حالة مرضية صعبة ٠ وكانت الصيدلية تحتوي على كل أنواع العقاقير ٠ وقد وصف « ال غود Elgood » نظام البيمارستانات بقوله : « ان النظام العربي للبيمارستان يمكن أن يشاهد عمليا في أي يوم من أيام الاسبوع في أي مشفى كبير في لندن هذه الأيام » ٠

بالاضافة الى ذلك كان ثمة مستوصفات توزع الدواء مجاناً وحدائق ملحقة بكل بيمارستان تزرع فيها الأعشاب الطبية(٥) وكانت المعالجة مجانية للمرضى ٠ ويعطى المريض خمس قطع من الذهب أثناء فترة النقه لكي يتغلب على الصعوبات ريثما يصبح مستعداً لمتابعة عمله (٦) ٠

وكان هناك قراء يقرؤون القرآن ، وموسيقى ناعمة تعزف في الليل لتهدىء المرضى الأرقين ، وكان القصاصون يسلون المرضى بحكاياتهم، وكان اختيار موقع البيمارستان يتم بحرص شديد ويفضل أن يكون المكان حيث المناخ اللطيف والمياه الجارية المتدفقة ، بعيداً عن التغييرات المناخية التي تسبب العفن ٠

وقد كان ثمة بيمارستانات متنوعة :(٧)

١ ـ **محطات الاسعافات الأولية :** كانت تشيد قرب المساجد ومن مهام أطبائها الكشف عن الاصابات في مكانها ومعالجة المرضى ٠

٢ ـ **العيادات المتنقلة :** أمر الخليفة المقتدر بالله بانشاء البيمارستانات المتنقلة للعناية بسكان القرى ، وقد أمر أيضاً أن تزور هذه البيمارستانات المحمولة القرى دوريا وأن تمكث عدة أيام قبل انتقالها الى قرية أخرى ٠ وكان سنان بن ثابت الطبيب المشهور واحداً من أولئك الأطباء المتنقلين ٠

٣ ـ **بيمارستانات المدن :** كان لكل مدينة أكثر من بيمارستان وفقاً لحجمها وعدد سكانها ٠

٤ ـ **البيمارستانات العسكرية** : كانت ثمة بيمارستانات ميدانية محمولة على ظهر الجمال وبيمارستانات أخرى ثابتة (القاعدة) ٠ وهكذا كان في جيش السلطان محمود السلجوقي بيمارستان مجهز بكل ما يلزم ومحمول على ظهر أربعين جملا يصحب الجيش أينما سار ٠

٥ ـ **البيمارستانات العقلية** : بالاضافة الى أقسام الأمراض العقلية في كل بيمارستان كان ثمة بيمارستانات خاصة لهؤلاء المرضى٠

٦ ـ **بيمارستانات السجن** : كان يعين أطباء لمعالجة المساجين المرضى ٠

٧ ـ **البيمارستانات النسوية** : كان ثمة أقسام مخصصة للنساء في كل بيمارستان كما ذكرنا آنفاً ٠ الكن ابن جبير الأندلسي ـ وهو رحالة مشهور في القرن الثاني عشر الميلادي ـ كتب عن بيمارستان في القاهرة كان مخصصاً للنساء فقط ، وكان موظفوه من النساء أيضاً ٠

كثير من الكتب ألفت عن ادارة المستشفيات ، فللرازي « صفات البيمارستانات » ٠ ولزاهد العلماء(٨) « كتاب البيمارستان » وفيما يلي وصف تاريخي مختصر لبعض البيمارستانات ٠

ان أول بيمارستان بني في الاسلام كان في دمشق ، ومؤسسه الوليد بن عبد الملك (٧٠٥ ـ ٧١٥ ميلادي) ، وتاريخ انشائه ٨٦ هجرية (٧٠٦ ـ ٧٠٧ ميلادية) وكان الهدف من انشائه معالجة المرضى والعناية بالمصابين بأمراض مزمنة كالجذام والعمى ٠ الخ وكان المصابون بالجذام يحبسون وتجرى عليهم الأرزاق والمعالجة مجاناً ، وكان في البيمارستان أكثر من طبيب ٠

في عصر ما قبل الاسلام كان ثمة معاهد بيزنطية كالجمعيات الخيرية ، واحداها (نوزوكوميام) (Nosocomium) كانت تشبه المستشفى الى حد كبير وتقدم الرعاية والعناية الى المصابين بالجذام والفقراء والمقعدين ٠ وكان بيمارستان الوليد في دمشق يشبه الى حد كبير هذه المستشفيات البيزنطية ، ولكن البيمارستان الاسلامي الأول كان أكثر اختصاصاً من مثيله البيزنطي ٠ ووجه الشبه بينهما هو هذا الاهتمام الذي كانا يقدمانه الى المصابين بالجذام والمقعدين والمعوزين ، ولا نملك معلومات وافية عن أولئك الأطباء الذين عملوا في بيمارستان الوليد أو الذين ساهموا في انشائه ، الا أن برمك رئيس المعبد البوذي نوبهار في بلخ دعي الى دمشق لمعالجة مسلمة بن عبد الملك (٧٠٥ م) وربما دعي لاستشارته فقط ٠

والبيمارستان الاسلامي الثاني بني في العصر الأموي في القاهرة ولا نملك معلومات محددة فيما يتعلق بطبيعة الخدمات التي كان يؤديها ، والكن مكانه معروف فيها ٠

والبيمارستان الاسلامي الثالث بيمارستان البرامكة الذي لم يحدد مكانه وثمة شك في أنه بيمارستان بغداد ، وتوجد اشارة اليه في فهرست ابن النديم(٩)، عرفنا منها أن ابن

دهن الهندي كان رئيس الأطباء فيه ، وقد ترجم من السنسكريتية كتباً طبية ، وان **مانكا** الهندي كان متعاونا معه ويقال انه ترجم كتاب سسرد الى العربية وقد مثل هذا البيمارستان تاثيراً هندياً كبيراً ، وكان منظماً تنظيماً طيباوله رئيس أطباء ٠

ولا نعلم الا القليل عن البيمارستان الاسلامي الرابع وهو بيمارستان بغداد الذي أنشاه هارون الرشيد وقد تم بناؤه بالاستنادالى رأي جبريل بن بختشوع الثاني الذي كان رئيس الأطباء فيه حيناً من الدهر وقد عمل فيه يوحنا بن ماسويه وغدا أيضاً رئيس الأطباء فيه ، ولما كان كلا الطبيبين ينتمي الى مدرسة جند يسابور ، فان بيمارستان هارون الرشيد يمثل نفوذ جنديسابور وهذا يعني عندئذ غلبة مدرسة الطب الاغريقي ٠ وقد ترجم يوحنا بن ماسويه أعمالا طبية اغريقية عديدة ، وكان يشرف أيضاً على الأعمال التي يترجمها الاخرون ولا سيما حنين بن اسحاق المترجم المشهور ٠ وكان جبريل بن يختشوع نشيطاً في الاشراف على الترجمة في عصره وترويجها ، ونشيطاً أيضاً في حصوله على مخطوطات اغريقية ، ولسنا متيقنين أكان في البيمارستان أجنحة مقصورة على بعض الأمراض أم كان يشتمل على اختصاصات متعددة ، وكان يديره أطباء من جنديسابور وأفضى قيامه الى انشاء مدارس قرب البيمارستانات تعد بحق معاقل الطب العلمي ومتخصصة في مداواة المرضى ٠

البيمارستان الخامس بناه في مصر الفتح بن خاقان وهو وزير المتوكل ، وليس لدينا معلومات محددة عنه غير الوصف الدقيق لمكانه ٠

والبيمارستان الاسلامي السادس(١٠) كان في مصر أيضاً أنشأه أحمد بن طولون في (٨٧٢ ـ ٨٧٤ م) وعمل له حمامين ،أحدهما للرجال وآخر للنساء ، وكانت المعالجة والدواء مجانيين وكان فيه مكتبة غنية وجناح خاص للمجانين ٠ وفي الحقيقة كان المسلمون رواداً في انشاء المصحات العقلية، وكانت أيضاً مصحات عقلية أخرى في بغداد عام ٧٦٥ م وفي جميع أنحاء العالم الاسلامي ٠ والمؤرخ (نوبيرغر)(١١) يقول : « كان يعالج المجانين على أنهم مرضى على عكس ما في البلدان الغربية حيث كان ينظر اليهم حتى قرون متأخرة على أنهم مجرمون » ٠

ان أول مستشفى عقلي في أوروبة أسس بأمر ديني من بلنسية في اسبانيا (١٤١٠ م) وكان على نمط البيمارستان الاسلامي الذي بني في مصر قبل قرن من الزمن ٠

كان مرضى البيمارستان يلبسون ثياباً خاصة ويعين لكل مريض سرير ، وجرت العادة على ان يكون ثمة قسم للعيادات الخارجية وأجنحة خاصة للامراض ، ومن المعلوم أن البيمارستان الطولوني هو أول بيمارستان اسلامي حبست له الحبوس ، ومنح عائدات أوقافه وفي هذا انسجام مع روح الثقافة والحضارة الاسلامية ، وكانت الأوقاف ضماناً لاستمرار بقاء البيمارستانات ٠ وحتى القرن السادس عشر بقيت البيمارستانات الاسلامية تعيش على ريع أوقافها ٠ ومن ثم نستنتج من الناحية الادارية والمالية أن تنظيم البيمارستان في شكل مؤسسة متخصصة قد اكتمل في بيمارستان القاهرة الذي أنشاه ابن طولون ، اذكان

البيمارستان الطولوني حين شيد موضع اعجاب الناس ويمكن أن يقال ان البيمارستان العضدي في بغداد هو الوحيد الذي فاقه ، وقد أسس عام (٩٨٠ م) كما سنرى فيما بعد .

بنى أحمد بن طولون الى جانب جامعه خزانة شراب فيها جميع الأشربة والأدوية وعليها خدم ، وفيها طبيب يجلس يوم الجمعة خشية حادث يحدث للمصلين ويبدو أن الهدف من انشاء هذه الخزانة هو تقديم المساعدة الطبية بطريقة تشبه مركز اسعافات الطوارىء كما كان شائعاً في الهند أيضاً .

والبيمارستانات الأربعة الأولى التي حبست لها الحبوس هي في تسلسل انشائها الزمني كما يلي :

١ ـ بيمارستان بدر غلام المعتضد (توفي ٩٠٢ م) وهو اداري وقائد عسكري للخليفة المعتضد (٨٩٢ ـ ٩٠٢ م) في بغداد .

٢ ـ بيمارستان (بجكم) في بغداد بناه الأمير أبو الحسن بجكم (٩٤٠ م) في ترقف وكان قائداً لدى الخليفة المقتفي (٩٠٢ ـ ٩٠٨ م) .

٣ ـ البيمارستان الرابع بناه معز الدولة بن بويه في بغداد حوالي سنة (٩٦٧ م) .

☐ بيمارستانات هامة أخرى :

١ ـ مشفى مراكش :

في شمال افريقية (١٢٠٠ م) ، وقد وصف بناءه عبد الواحد المراكشي بقوله : «ما أظن أن في الدنيا مثله ، وذلك أنه تخير ساحة فسيحة بأعدل موضع في البلد ، وأمر البنائين باتقانه على أحسن الوجوه ، فأتقنوا فيه من النقوش البديعة والزخاريف المحكمة ما زاد على الاقتراح ، وأمر أن يغرس فيه مع ذلك من جميع الأشجار المشمومات والمأكولات ، وأجرى فيه مياهاً كثيرة تدور على جميع البيوت ، زيادة على أربع برك في وسطه احداها رخام أبيض ، ثم أمر له من الفرش النفيسة مع أنواع الصوف والكتان والحرير والأديم وغيره بما يزيد على الوصف ويأتي فوق النعت ، وأجرى له ثلاثين ديناراً في كل يوم برسم الطعام وما ينفق عليه خاصة ، خارجاً عما جلب اليه من الأدوية وأقام فيه من الصيادلة لعمل الأشربة والأدهان والأكحال ، وأعد فيه للمرضى ثياب ليل ونهار للنوم ، من جهاز الصيف والشتاء ، فاذا نقه المريض فان كان فقيراً أمر له عند خروجه بمال يعيش به ريثما يستقر ، وان كان غنياً دفع اليه ماله وترك وسببه ، ولم يقصره على الفقراء دون الأغنياء بل كل من مرض بمراكش حمل اليه وعولج الى أن يستريح أو يموت ، وكان(١٢) في كل جمعة بعد صلاته يركب ويدخله يعود المرضى ويسأل عن أهل بيت أهل بيت ..... »(١٣).

٢ ـ البيمارستان العضدي في بغداد (أسس ٩٨١ م)

طلب عضد الدولة من الرازي أن يختار موقعاً مناسباً لهذا البيمارستان فارسل الرازي خدمه ليعلقوا قطعاً من اللحم في أحياء مختلفة من بغداد ، واختار بعد الموقع الذي وجد فيه

أن اللحم لم يعفن فيه بسرعة ، وكان موظفوه يتألفون من ٤٤ مختصاً ، بينهم الجراحون وأطباء العيون ، وكانوا يختارون بعد دراسة واختبار دقيقين وعين الرازي مدير اللبيمارستان من بين مئة منافس له • والممرضون والممرضات يتناوبون عملهم نهاراً وليلا وكانت أوامر الاختصاصيين تكتب على « طبلة » فيما يتعلق بالدواء وكانت الحمية تنفذ دون تأخير ومن بين المختصين الذين رأسوا هذا البيمارستان جبرائيل بن بختشوع، وابن التلميذ، وثابت ابن قره وأبو علي بن أبي الخير (جراح) وابن طفيل (جراح) وأبو الصلت (جراح ، مجبر) •

وقد ذكر ابن جبير ، وهو رحالة مسلم مشهور زار البيمارستان في عام ١١٨٤م ، أن هذا البيمارستان كان في الأصل قصراً مؤلفاً من عدة أجنحة ، وكثير من الغرف ، وكان مفروشاً على أحسن ما يكون • وكان فيه كل ما يوفر الراحة وكان كاملا مع وسائل حديثة ـ تناسب ذلك الزمن ـ وفيه صيدلية حوت عقاقير جلبت من أطراف العالم وقد منح مؤسس هذا البيمارستان ممتلكات تقدر ب٧٥٠ ألف روبية من أجل صيانته وبقي يقدم الخدمات للمرضى والانسانية المعذبة مدة ٦٠٠ سنة بغض النظر عن الفوارق والطبقات • وقد كان في الحقيقة أكثر من بيمارستان ، كان جامعة طبية فيها علماء عظماء أمثال طبيب العيون أبي نصر والجراح أبي علي بن أبي الخير والمجبر أبي الصلت الذين كانوا يعالجون المرضى ويلقون المحاضرات على الطلاب وكان أبو يعقوب وأبو عيسى من بين ثمانين خبيراً ونيف عملوا هناك، وثمة قائمة للعقاقير وأنواع الحمية التي استعملت في البيمارستان محفوظة في المتحف البريطاني في لندن •

٣ ـ البيمارستان النوري في دمشق :

مؤسسه نور الدين الزنكي في (١٢٥٤م) كان بمثابة مركز طبي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، يأتيه الزوار من اسبانيا ومصر ومن بلدان عديدة أخرى • وقد ألحق به خمسون مختصاً من الهند الصينية وبلاد فارس ومصر وسورية ، كان بمنزلة جامعة طبية لنشر التعاليم العلاجية ، فيه مكتبة غنية جداً •

٤ ـ البيمارستان المنصوري في القاهرة :

في الفترة التي كان فيها السلطان المملوكي منصور قلاوون (١٢٧٩ ـ ١٢٩٠م) أميراً مرض أثناء حملة كان يعدها الى سورية وقد أعجب بالبيمارستان النوري في دمشق أثناء علاجه فيها ، وعاهد نفسه أن يؤسس بيمارستاناً مشابهاً حين يعتلي العرش ، وهكذا كان بيمارستان القاهرة ثمرة هذه الحماسة والقدبني عام ١٢٨٢م وهيىء بشكل كامل للمرضى ليسع ٨٠٠ شخص ، كان من أفضل البيمارستانات التي بنيت ، وأتمها تجهيزاً ، وأحسنها تخطيطاً عملياً في العالم • وكان الأثاث والأسرة والملابس تنافس بترفها وكمالها تلك التي تفرش بها القصور • وكانت الحمية تتألف من مرق الدجاج ولحم الضأن • وكل مريض يعطى كمية من الطعام تسمح بها حالته الصحية ،وكانت أقسام المصابين بالحمى تبرد بالنوافير

وقد أعيد بناء البيمارستان مرة جديدة عام (١٩١٥ م) وما يزال يستخدم مشفى لأمراض العيون . ومن بين أولئك الذين عملوا في هذا البيمارستان ابن النفيس ، الطبيب الذي اكتشف الدورة الدموية الصغرى . وقد بلغ البيمارستان خلال هذه الفترة مستوى رفيعاً لم يصل اليه شبيه من قبل ويعزى ذلك الى أن تشييد المشافي تكامل تكاملا متطوراً داخل العالم الاسلامي نفسه ويمكننا القول ان البيمارستانات الاسلامية الستة تعد في معالم التطور السريع الذي استغرق أقل من قرنين بدأ خلالها ـ كما يبدو ـ بداية متواضعة ، ثم غدا حصناً للطب العلمي ، وكيّف نفسه مع معتقدات المسلمين ومستلزماتهم الاقتصادية ، لذلك توطدت البيمارستانات وانتشرت على نطاق واسع ، وأصبحت جزءاً أساسيا لحياة المدن . وفي الواقع كانت البيمارستانات منتشرة في جميع أنحاء العالم الاسلامي ، فكان هناك بيمارستان بيبرس في المدينة وصلاح الدين في القدس كما كان في اسبانيا أكثر من ٥٠ بيمارستاناً في قرطبة وحدها .

لنقارن الآن هذه البيمارستانات بتلك التي في الغرب فقد كتب « ماكس نوردان » Max Nordan عن أفضل مشافي أوروبا التي كانت في باريس وقتئذ يقول : « في سرير واحد ذي عرض معتدل كان ينام أربعة أو خمسة أو ستة أشخاص بعضهم الى جانب بعض ، قدم أحدهم تجاه رأس الآخر والأطفال الى جانب العجائز ، شيء لا يصدق لكنه حقيقي . الرجال والنساء يختلط بعضهم مع بعض على أريكة واحدة ، جسد مقابل جسد ، امرأة تئن من عملها المتعب ، طفل يتلوى ، ومريض بالتيفوس يشتعل من هذيان الحمى ، وسعال مخنوق من مريض بالسل ، وأحد المصابين بأمراض الجلد يمزق بأظافره المجنونة جلده الملتهب . وكان يقدم اليهم أسوأ الطعام بكميات قليلة ، وفي فترات غير منتظمة . وكان في المبنى أسراب من الحشرات المخيفة وكان الهواء فاسداً في أجنحة المرضى ، حتى أن الزوار لم يتجرؤوا على الدخول اليها دون أن يتكمموا بقطع الاسفنج المغمسة بالخل ، وكانت أجساد الموتى تظل أربعاً وعشرين ساعة أو أكثر على الأسرة قبل نقلها » . وفي تلك الآونة كان يعتني بالجرحى في الجيش الأوروبي زملاؤهم أو البغايا اللواتي كن يتبعن الجنود .

ونرى مما تقدم أن على الانسان ، ان كان منصفا ، ألا يجد في نفسه غضاضة اذا ما اعترف بما قدمه من خدمات الى الانسانية المريضة السلاطين والأمراء المسلمون الذين شيدوا تلك البيمارستانات والمعاهد الطبية وقدموا زيادة على ذلك الحماية والرعاية الى رجال العلم والمعرفة القريب منهم والبعيد على اختلاف عقائدهم وألوانهم ، وبخاصة في وقت كان الغرب فيه يغرق في الجهل والخرافات ، وبذلك وضعوا مثالا رائعا للعالم المتمدن الحاضر .

ترجمة محمد خير بدرة

□ مراجـــع البحث والحواشي :

★ من مجلة الدراسات الاسلامية التي تصدر في الباكستان ، العدد ٢ نيسان ١٩٨٣ ·

١ ـ البيمارستان (بفتح الراء وسكون السين) كلمة فارسية،ركبة من كلمتين (بيمار) بمعنى مريض او عليل او مصاب و (ستان) بمعنى مكان او دار ، فهي اذن دار المرضى،ثم اختصرت في الاستعمال فصارت مارستان كما أصبحت تذكر في المعاجم · انظر تاريخ البيمارستانات في الاسلام للدكتور أحمد عيسى : ٤ (المترجم) ·

2 — Elgood: A Medical History of Persia and Eastern Caliphate P. 174.

3 — Dr. Leff : From Witchcraft to World Health.

4 — Ziaud Din Ahmad : Influence of Islam on Western Civilization pp. 51-53.

5 — Gutharic History of Medicine, p. 195.

6 — Ibn-Uṣaibiah : Tabaqat ul Atibba Vol. II, p. 233.

7 — Dr. Hamdani : Notable Muslim Names in the Medical Science, pp. 107-112.

٨ ـ هو ابو سعيد ، منصور بن عيسى ، كان نصرانيا نسطوريا ، وكان نصير الدولة بن مروان معتمدا عليه في صناعة الطب ، وزاهد العلماء هذا هو الذي بنى بيمارستان ميافارقين · انظر ترجمته في « عيون الانباء في طبقات الأطباء» ٣٤١ (المترجم) ·

٩ ـ انظر فهرست ابن النديم : ٤١٢ طبعة الرحمانية١٣١٨هـ (المترجم)

10 — Prof. Aydin Sayili : ibid, pp. 4-6.

11 — Moulvi Nûr Ahmad : Glories of Islam (1961) pp. 26-27.

١٢ ـ يعني الامـير (المترجم) ·

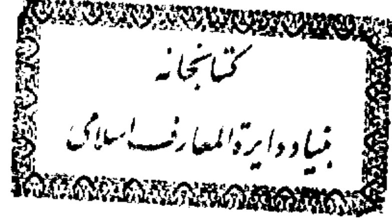
١٣ ـ آثرت عبارة المراكشي على نقل ترجمة صاحب المقال،انظر (المعجب) ٢٨٧ ـ ٢٨٨ (المترجم) ·



تعليق على :

مقدمة حول طب العيون العربي « الكحالة »

للدكتور نشأت الحمارنه



د . سلمان قطايه

وقعت بالمصادفة على العدد ١٧ من مجلة « التراث العربي » التي كان لي شرف دعم فكرة اصدارها عن اتحاد الكتاب ، وأنا أحد أعضائه ، وشرف نشر بضع دراسات متواضعة فيها . وفي هذا العدد قرأت الدراسة القيمة حول « الكحالة » التي نشرها الزميل الصديق السيد الأستاذ الدكتور نشأت حمارنة . فوجدت أنه يطرح على بساط البحث والمناقشة بعض المشكلات المتعلقة بموضوع « الطب العربي » ، فوددت أن أدلي بدلوي في المشكلة وأعرض خلاصة تجربتي ومعلوماتي في الموضوع ، مع الاعتراف بأنها متواضعة جداً اذا ما قورنت بما فعله الأجداد ، بل حتى بعض المستشرقين أمثال لوكلير وهيرشبرغ ومايرهوف وغيرهم .

يثير الأخ حمارنة المشكلة التي يقع فيها معظم الزملاء « الذين يحلو لهم أن يكتبوا المقالات عن دور العرب في تقدم الطب لا يعرفون المراجع اللازمة » ! . وهذا صحيح كل الصحة ، ولكن المراجع هذه أندر من الندرة والحصول عليها مجهد مكلف باهظ . وأنا أوافق أخي نشأة على هذه الفكرة الا انني أخالفه عندما يقول « ولحسن الحظ فان كثيراً من هذه الكتب قد طبع » ! . فأود أن أسأله :

هل طبع كتاب « المهذب في الكحل المجرب » لابن النفيس ؟

أو كتاب « نور العيون » للحموي .

أو « الكافي في الكحل » للحلبي

أو « المنتخب في أمراض العين » للموصلي ؟ ! ... وهي أمهات الكتب الطبية العربية في الكحالة .

المطبوع هو كتاب حنين بن اسحق «العشر مقالات في الكحل » وهو البداية ، وليس فيه من الابداع الا القليل !

وحتى « الحاوي » فهل يعتقد أخي نشأةأن طباعته جيدة ، ومتوافرة وسهلة المنال ؟ وأقصد طبعة حيدر آباد في الهند ٠

ثم يعطف كاتب المقال على دور الأطباءالعرب وتقصيرهم في هذا المجال ! ويقول«ولعل المستقبل يأتي ببعض المهتمين العرب الذينيتطوعون لحمل هذه الرسالة القومية » ! ؟

ولماذا الانتظار يا رفيق ؟ ! بامكاني أنأقدم لك قائمة جيدة بمن هو على استعداد للتفرغ لهذا العمل ؟ أولهم : أنا نفسي ٠ولكنأين من يتكفل بشروط معقولة للعمل في هذا المضمار على غرار معهد « الويلكم » في لندنمثلا ؟ !

كنت في جامعة حلبمسؤولا عن التدريس، والتدريب ، واجراء العمليات ، وتأليف الكتب، والقاء المحاضرات ٠٠٠ وتحقيقالكتبوالمخطوطات ! كل ذلك لقاء مرتب هزيللايغني ولا يسمن من جوع ٠

وها هو الأستاذ العالم القدير الدكتورمحمد زهير البابا يقول لي في آخر رسالة انه تركالتحقيق اذ«لاتقديرمعنوي أو ماديله»؟!أرجوك أخي نشأة ، وأنت أدرى الناس بهذا الجرح ، أن تكف عن اطلاق الصراخ ، واتهامالمثقفين وعلماء بلادنا ، فالذنب ليس ذنبهم ٠ ولا تفعل ما فعله آخرون راحوا يلقون تبعةهزيمة ١٩٦٧ على عاتق المثقفين ٠

ثم ينتقل الاستاذ الدكتور الى مشكلةهيثالثة الأثافي ألا وهي تسمية هذا التراث الطبي ٠

ولا حاجة لي للاطالة اذ أعتقد أن الطبالاسلامي : هو ما جاء في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة والسنة المكرمة منتعاليمطبية ٠ أي انهفرع من العلوم الاسلاميةكالفقه والشرع وغيرهما ٠

أما الطب العربي : فهو كل ما كتب باللغة العربية بغض النظر عن أصل المؤلف ودينه وجنسيته ٠

وهكذا : فما يسمى بالطب اليهودي العربي لا وجود له ٠ وهو من ابتكار الصهاينة وذلك لخلق تراث طبي لهم ، فأخذوا ما كتبهالأطباء اليهود العرب وجعلوا منه طباً لوحده٠

ولا وجود لما يسمى بالعلم المسيحي العربي الذي ينادي به البعض حالياً ، وما ذلك الا اسقاط للمشكلات الطائفية على العلم ٠

وهكذا : في الصين قرابة عشرة ملايينمسلم أو أكثر ، فاذا كتب طبيب مسلم صيني بالصينية بحثاً عن التشريح مثلا فلا علاقة لنا به ٠

أما اذا كتب عن «فوائد الصيام الصحية» كانت لنا به علاقة كبرى فترجمناه وأدخلناه ضمن « الطب الاسلامي » .

وأعتقد أن هذه التسميات تحل مشكلات كبيرة الى حد ما . رغم الاعتراف بأن الطب ممارسة قبل كل شيء وليس « أدباً » أي كتباً . لذا : نجد في التاريخ أطباء أثروا في الطب بممارستهم وليس بكتبهم ، بل انهم ربما لم يكتبوا قط ، أو كتبوا الضحل البسيط (أمثال عائلة بختيشوع) .

والجدير بالذكر أن الباكستانيين والهنود والصينيين لا يسمون هذا التراث لا بالاسلامي ولا بالعربي بل باليوناني . واذا تكرموا : أسموه اليوناني العربي ! ومنذ أن بدأت بعض الدول البترولية تغدق عليهم الملايين من الدولارات تفضلوا فأسموه بالاسلامي ، وراحوا يطالبون بكتابته بالانجليزية ! .

والواقع أنه لا يمكن الخلاص من المنمنات الطائفية ، والمشادات القومية الا بالاعتراف بأنه (أي الطب) مكتوب بلغة القرآن ولغة الرسول العربي الكريم .

فابن سينا : ايراني ، أو أفغاني ، أو تركي .. لا يهمني أنا هذا بل يهمني « القانون » ، فهو مكتوب بالعربية ، لغتي ، اذن : فهو جزء من تراثي ، أنا القادر على قراءته وتفهمه وليس الايراني أو الأفغاني أو الصيني المسلم ! .

ولقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى : « إنّا أنزلناه قرآناً عربياً » . ألم يكن باستطاعته عز وجل أن ينزله بالانجليزية أو التركية ! بلى ، ولكنه تعالى فضل العربية تقديراً واحتراماً .. فما بالنا نحن اليوم لا نحترمها ولا نقدرها ! ؟ هذا جوابي للتركي والباكستاني والهندي .. وغيرهم من المسلمين .

أما قول الأستاذ حمارنة انه لا توجد كتب عن الطب العربي لكتاب عرب فهو اجحاف بهؤلاء الكتاب . فلديهم الكثير من الكتب الجاهزة للطبع ولكن أين دور النشر التي تحترم هؤلاء العلماء ؟ ! لا وجود لها ! بكل أسف .

يجب على العالم العربي أن يضحي بوقته ، وماله ، وجهده ، بل حتى بكرامته حتى يظهر الكتاب في حلة قد لا ترضيه .

أكتفي أن أقول لك : ان لدي كتاباً عن تاريخ الطب العربي بالعربية والفرنسية ، ولدي تحقيق كتاب شرح التشريح لابن النفيس ولدي دراسة مذهلة عن ابن سينا .. أين الناشر ؟ ولا أقصد أي ناشر فهؤلاء في بيروت كثيرون . ولكن قل بينهم من يحترم العالم معنوياً ومادياً ... وأقصد بالعالم المؤلف القديم والجديد .

أخي نشأة .. لماذا لا تطرح هذا السؤال على نفسك ؟ أنت عالم مرموق ومعروف ، وأستاذ تاريخ الطب بجامعة دمشق ؟ فكم كتاباً أصدر لك حتى الآن ؟ ولا واحد . فلماذا ؟ .

وصديقتنا وزميلتنا الدكتورة غادة الكرمي ، التي تعد بحق من أفضل المؤرخين في الطب العربي ٠٠ كم كتاباً صدر لها ؟ ولا واحد ٠ فلمـــاذا ؟٠

ما عليك الا أن تقارن : عشرات الكتب التي تصدر كل يوم في مواضيع ومشكلات تكاد تكون تافهة وتصرف عليها الآلاف المؤلفة من الدولارات البترولية وغير البترولية ٠

تأمل الجوائز الممنوحة للبحوث في ميدان تاريخ الطب العربي ٠٠٠ ما هي مواضيعها ؟ ما هي نتائجها ؟ ٠

أما قضية أزمنة الطب العربي فأعتقد انه يبدأ من أول ترجمة أيام خالد بن يزيد وينتهي بصالح بن سلوم الحلبي ٠٠ أي حوالي ثمانية قرون ٠ وليس كما يريده بعض المستشرقين قرناً واحداً فقط هو القرن الرابـــع الهجري (العاشر ميلادي) ٠

ويؤكد الأستاذ الدكتور نشأة على فكرة حقيقية وهي « ان الاسلام أكد المساواة بين الأمم ، وان جميع الشعوب وجدت في الدولة الاسلامية حظاً متساويا من الحقوق والواجبات، وان المذاهب الدينية تمتعت في ظل الاسلام بقدر عال من الحرية ، وعاشت في جو مـــن الاحترام المتبادل » ٠

وأعتقد أن العرب بهذا قد سبقوا الغرب بقرون كثيرة ، وكانوا أفضل منهم بكثير أيضاً ٠ بل كانوا أفضل من أمريكا لأن أمريكا بنيت على جماجم حوالي عشرة ملايين زنجي ،وبابادة عرق بأكمله (هم الهنود الحمر) وهذا ما لم يفعله العرب المسلمون لأن « التاريخ لم يعرف فاتحاً أرحم مـــن العرب » كما قال جوستاف لوبون بل جاؤوا بأفكار ضد العرقية ، وأكبر مثال: سفر عمر بن الخطاب (رض) الى القدس مع عبده، وتقاسمه الطريق على الناقة مناصفة، حتى جاء دور العبد فدخل القدس وهو على الناقة والخليفة يجرها بيده أمام سكان القدس المذهولين ٠

لم أقرأ في حياتي رغم ثقافتي الغربية ملكاً أو أميراً غربياً فعل ذلك رغم التشـــدق بالأخلاق الدينية والعدالة والأخوة والمساواة٠

أما رتبة الحكيم التي أطلقت على كبار الأطباء العرب فهي ذات معنى عظيم جـــداً ، مطروح حالياً ٠

فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى :« يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً عظيماً » ٠

والحكيم : هو العالم الفيلسوف ٠ ليس الفيلسوف المتشبع بالفلسفة الوثنية كما كان يريد جالينوس، بل بالفلسفة الدينية (المسيحية كحنين بن اسحق وموقفه من المتوكل في رفضه وصف السم ، واليهودية القديمة الحقيقيـــة كمواقف موسى بن عبيدالله بن ميمون)وخاصة الاسلامية ٠ وهكذا فقد كان الحكيم يجمع العلم والأخلاق في آن واحد ، وهي الأخلاق المثالية

الدينية ، وهو الشيء الذي كان يحميه من الوقوع في الأخطاء الفاحشة لا كما كان يفعل ابن آثال فيصف السم لأعداء معاوية بن أبي سفيان ٠٠ أو ما أصبح عليه العلماء الغربيون اليوم : فهم « تقنيون » يبتكرون آلات الدمار ويتنصلون من آثارها الراعبة على البشرية بحجة أنهم علماء ! ٠

ان الهوة بين أخلاق العالم الغربي وعلمه رهيبة ومخيفة على مستقبل الانسانية جمعاء ٠ ولا أظن أن من أمر بالقاء قنبلة هيروشيما ، سيتردد في الضغط على الزر لاطلاق الصواريخ ٠

وهكذا كان على الحكيم أن يكون « وليا » من أولياء الله الصالحين على ما قاله علي بن رضوان في كتابه « شرف الطب » ٠

لأن الحكيم ، أي الطبيب الفيلسوف ، أستاذ ، أي « قدوة » ويجب على القدوة أن تتمتع بالعلم والأخلاق ٠٠ والقد فضلت الأخلاق على العلم ٠٠

أما قضية ترجمة المصطلحات الطبية ، فأعترف بتواضع أن أجدادنا كانوا أبرع منا وأمهر ٠

فمن يقرأ كتابا صعبا مثل كتاب « علم منافع الأعضاء » لجالينوس ترجمة حنين بن اسحق ، مثلا ٠ يخيل اليه أن المؤلف هو حنين وليس جالينوس ٠ بسبب سلاسة الاسلوب ، وحسن انتقاء المصطلحات ٠

ولسبب اهمال التراث من قبل معظم المترجمين ، واعتمادهم على الترجمات الحرفية وقعوا في أخطاء ٠٠ مضحكة مبكية ، يحاول المترجمون المعاصرون لحسن الحظ ، الخلاص منها ، والقد وفقوا في معظم الأحيان ٠

أضرب بعض الأمثلة :

ترجم المصطلح التالي : Artere Interdicitale

كما يلي : شريان ما بين السلاميات ٠

أي : ترجمة حرفية ٠ واذا رجعنا الى الكتب الطبية الفرنسية القديمة وجدناه تحت اسم : Artere Salvatelle واذا بحثنا عن مصدر هذا المصطلح وجدناه الترجمة الحرفية للمصطلح العربي الوارد في معظم الكتب العربية القديمة وهو :

الشريان أسيّليم (الأسيلم عرق بين الخنصر والبنصر لم يات الا مصغرا ٠ فترجمه الفرنسيون القدامى ترجمة حرفية ٠ وأعتقد أنه من المفضل ، طبعا ، العودة الى الأصل العربي ٠

مثل آخر :

Adénoïdisme ترجمه البعض : داء الناميات شبه الغدية ٠

أي : ترجمة حرفية مؤلفه من أربعة كلمات ٠

وأفضل الترجمة المعاصرة : غدّانيّة ٠

مثل آخر : Arythmie

تُرجم : اضطراب النظم القلبية ٠

وحديثاً : اللانظمية

ويقع البعض في أخطاء أخرى سببها عدم معرفة المعنى المقصود والمدلول في المصطلح مثلا: Para-Acousie

تُرجم نظير السمع ولكن المقصود هو أن المريض المصاب بالصمم يسمع في الضجّة فالأفضل في رأيي هو : السمع الشاذ ٠

رغم ان كل كلمة شاذ قد كرست لترجمة: Anormalie والواقع أن السمع هنا شاذ غير طبيعي ٠

هذا ما بدا لي أن أعلقه على بحث الزميل ٠ معترفاً ، كما كان يقوله القدماء ، بتقصيري ، وعجزي عن الاحاطة بكامل الموضوع ، بل راجياً من كل الزملاء المعنيين المشاركة في المناقشة ، فربما ظهرت بعض جوانب الحقيقة ٠ لأن هذه مثل الفيل في قصة الفيل والعميان الثلاثة التي ذكرها ابن المقفع في كليلة ودمنة ٠

د٠ سلمان قطاية

باريس

★ ★ ★

رحلة القصّة العربيّة من الماضي إلى الحاضر **

محسن يوسف

□ تعريف :

ما هي القصة ؟··

بعيداً عن النظريات والمقاييس الوافدة الى أقطار الوطن العربي من الغرب والشرق والتي تحاول التعريف بجنس القصة القصيرة وتحديد هويته مع التفريق بينه وبين غيره من الأجناس الأدبية كالرواية والحكاية ، تستطيع اللغة العربية بما تملكه من مفردات وغنى في التعبير أن تمنح هذا الجنس اسمه وهويته ،ففي معاجمها العديدة أكثر من مفردة ، يمكن أن تفي بالغرض والمطلوب ·

وعلى سبيل المثال ، فان مفردتي (روى وقص) همـا المفردتان الأقرب الى الحاجـة والأنسب للغرض ·· وعند أخذ هذين الفعلين للتعرف الى أسرتيهما ، فان الباحث سيجد بين أقرباء (روى) مجموعة كبيرة من المفردات منها (رواية ـ راوية ـ تروّى ـ رؤى ـ تروية : نظر وفكر طويلا ، وأخيراً كلمة ري) ·· وتجمع كلمة قص حولها عشرات الأقرباء (كقصة ـ قصص ـ قصاص ـ تقصص ـ مقص ـ قصاصة · الخ)(١) ·

والذي تأمل أقرباء كل من الفعلين ، تأخذ كلمتا روى أو ري ، مسافة أكبر في الذهـن وتوحيان بالاشباع والمدى البعيد والزمـن الطويل والتوق الى الكل ، بينما تأخذ كلمات: قص · قصّاص · مقص · قصاصة ، حيزاً أقل في الادراك · انها في أبسط صورة تعني القليل الذي يتسع له الحيز الصغير ·

واستناداً لما تمنحه اللغة العربية لفعلي(روى وقص) من معان ، تصبح امكانيـة تعريف القصة القصيرة وتفريقها عن غيرها ،أكثر يسراً ، وهي من هـذا المنظور ، ومـن

بديهيات معروفة عن هذا الجنس الأدبي لكتاب الوطن العربي، لابد من أن تتأطر وتتموضع ضمن شروط فنية ، تتضمن الزمن والشخصية والحدث وأخيراً الشكل والحجم ، وذلك حسب التالي :

- **وحدة الزمن** : الزمن النموذجي للقصة القصيرة هو اللحظة المعيشة ، أو الزمن المتخيل أو المستعاد في تلك اللحظة ٠ ٠

- **الشخصيات** : تعدد الشخصيات يضعف من حضور بعضها في القصة القصيرة ، ويمكن الاستغناء عن الشخصية الانسانية والاستعاضة عنها بفكرة أو رمز ٠٠

- **الأحداث** : نظراً لخضوع القصة القصيرة ، لشرطي الزمن المحدود والاقلال من الشخصيات ، وتبعاً لهذين الشرطين ، تتحدد الأحداث ، وخلاف ذلك ، فليس مهماً دائماً أن تكون القصة ذات حدث ٠٠

- **الشكل الفني** : يتداخل الشكل بالمضمون ويساهم في اثراء فكرته وتأطير حدثه وتركيز الاضاءة عليه ، على أن يحقق هذا التداخل ،وحدة البناء والانطباع ٠٠

- **الحجم** : من المفروض أن تكون القصة قصيرة ، وليس عيباً أن تكون طويلة ، طالما التزم القاص بالشروط السابقة مجتمعة ٠٠٠

□ **جذور القصة العربية** : في كتب التراث أكثر من تعريف للقصة عند العرب(٢) فهي اما أن تكون خبراً طريفاً أو حكاية قصيرة تدور حول حادث بسيط، وهي حاجة من حاجات الشعوب في كل العصور والأزمنة كاحدى وسائل التسلية ، ومن شروطها أن تهدف الى غاية أدبية ، وأنواعها : النثرية والشعرية ، وقد اجتمع للعرب من أحوال حياتهم وأيامهم تراث قصصي تداولته ألسنة الرواة والقصاصين ،وفي كتاب الأغاني لأبي الفرج غير قليل من قصص الحب العربية ، كقصة المجنون والمرقش الأكبر وصاحبته أسماء بنت عوف، وفي قصص عرب الجاهلية حكايات كثيرة عن الجن والعفاريت والحيوان ، وقدم النثر العربي القديم أوصافا للمنازعات الناشئة بين القبائل في قوالب أقرب الى الفن القصصي منها الى رواية الأحداث التاريخية ٠ ومع اطلالة الاسلام ،يبدأ طور جديد وهام في مسيرة القصة العربية، لما حفل به القرآن الكريم من قصص الأقدمين والأنبياء والأمم ، كقصص يوسف وموسى ونوح عليهم السلام ، وتتابع القصة العربية نموها عبر العصور المتتالية وصولا الى القرن العشرين ، مروراً بالعصر الأموي الذي ازدهرت خلاله فنون الأدب عامة ، فوضعت قصص العشاق والمحبين ، وتضمنت قصائد الشعراء صوراً قصصية حية كما فعل عمر بن أبي ربيعة، واعتنى العصر العباسي بتراث العرب ، وقد دوّن ووثّق وراحت جنبات الامبراطورية الاسلامية المترامية ترفده وتغذيه ، وأصبح الكتاب من سمات العصر ، فقرأ العرب تراثهم في هذه الكتب ، بالاضافة الى تراث الشعوب الأخرى المجاورة ، كاليونان والفرس والهنود ، وقد اتصفت القصة العربية القديمة ،بمجموعة سمات منها :

١ ـ غنى النثر الفني العربي بالصور والخيال القصصي ، واحتواء قصائد الشعراء الكبار للقصص الشعري •

٢ ـ احتفاء القصة بمظاهر الحياة وتعبيرهاعن هموم الناس ورغائبهم •

٣ ـ كانت القصة موجزة وقصيرة ، وكان السرد والتوشية اللغوية من المحاسن المرغوبة فيهـــا •

٤ ـ اقتصار القصة على الشخصية الواحدةكمحور لأحداثها في عصر يتعشـــق البطولة الفردية •

٥ ـ من أنواع القصة العربية القديمة نثراوشعراً ، القصة التاريخية ، والقصة الشعبية، والقصة الاجتماعية •••

٦ ـ اخذت القصة في ظل الاسلام ، وظيفة الدعوة الى الدين الجديد وترسيـخ تعاليمـه ومبادئه متوسلة الى ذلك بوسائل تجعلهاقريبة الى مدارك الناس ••

هذه هي بعض السمات التي اتصفت بهاالقصة / الجذور ، ولعل أهمها هو احتفاءهذه القصة بالانسان ، والتزامها ، بحمل وظيفة الدعوة الى مبادىء تسعى لتطوير المجتمـــع الانساني ، ويظهر أن تلك القصـة التزمت أيضاً ببعض الشروط الفنيـــة المعاصرة ، كالايجاز والقصر والتركيز على عملية التواصل بينهـــا وبين المتلقي ، والاقلال مـــن الشخصيات •••

مناهل النشوء والارتقاء :

من عمق التاريخ العربي ، يتفجر النبع الأول الذي نهلت منه القصة العربية المعاصرة، فتاثرت أكبر التأثر بقصص القرآن الكريم وأسلوب المقامات وأقاصيص ألف ليلة وليلة ، فوضمت القصص الدينية والتاريخية، وحملت القصة المكتوبة بأسلوب المقامات أعباء اجتماعية، مع الاهتمام بالمحسنات البديعيـة والقضايا اللغوية ، وقد استفاد الكتاب مـن خصوصيـة الشخصيات العربية التاريخيـة ، وكذلك الأحداث والوقائع المشهورة ، كشخصية عنترة ومجنون ليلى وعروة بن الورد وزنوبيا ، أوقصة أهل الكهف أو أيام العرب وهناك مـــن حاول كتابة تاريخ العرب مستفيداً من أسلوب القص العربـي القديـم الذي كان يتلاعب بالأحداث التاريخية لصالح العمل الأدبي ،وفي هذه الفترة غلبت السمات التراثية ، في اللغة والأساليب فطغى السرد والوعظ والتوشيـــة اللفظية والتفنن في الانشاء والترصيع والبلاغة، فتحول النثر في صورة ما ، الى لعبة تستهلك فيها اللغة •

لهذا كان لا بد من (قفزة) تقوم بهـــا القصة العربية ، مع نهاية القرن التاسع عشر واندلاع الحرب الكونية الأولى ، وتمثلت هذه القفزة في عمليات متعددة ، أقدم عليها كتاب القصة بهدف ادخال القصة القصيرة بتقنيتها وشروطها الجديدة الى الوطن العربي ، ونفذت هذه العمليات على ثلاث مراحل :

١ ـ مرحلة قراءة الآداب الأجنبية والاطلاع على فنون القصة القصيرة منها ٠

ومن أهم الاداب الأجنبية التي جرى الاطلاع على قصتها وترجمتها الى اللغة العربية، الأدب الروسي والأدب الفرنسي والأدب الانكليزي ، وظهرت بصمات كتاب هذه الآداب في القصة العربية ، من أمثال موباسان وتشيخوف وغوغول وسومرست موم وغيرهم ٠٠

٢ ـ بداية عملية اقتباس وتقليد للقصة الأجنبية ٠

مع الرغبة الشديدة في كتابة قصة عربية تضارع القصة الأجنبية المترجمة ، أو المقروءة بلغتها ، راح الكتاب يلخصون هذه القصص ويغيرون في أحداثها وفي أسماء أبطالها ، وينسبونها اليهم ، وقد أسموا هذه الطريقة اقتباساً أو تقليداً ، وكان واضحاً أن قصصهم لا تنتمي الى واقع مجتمعاتهم ٠٠

٣ ـ مرحلة التأليف :

بدأت هذه المرحلة ، بعد الحرب العالمية الأولى ، وحاول الكتاب خلالها ، مجاراة القصة الأجنبية ، فراحوا يرصدون الواقع الاجتماعي العربي ، ويغرفون من التاريخ العربي تأليفاً على غرار التراث الغربي التاريخي ، وفي القصة الاجتماعية استطاع الكتاب أن يضعوا قصصاً امتازت بمحليتها وصورت البيئة العربية خير تصوير ، ومع هذه المرحلة ، بدأت القصة العربية القصيرة ، مسيرتها النشطة نحو المستقبل ٠٠٠٠٠

□ مظاهر التشابه والتطابق :

تتميز القصة العربية ، عن غيرها من قصص الشعوب والأمم ، بمجموعة من الخصائص ، تدفع بها الى الصدارة ، كقصة انسانية ذات أبعاد اجتماعية متشابكة ، فمجتمعات الأمم الأخرى ، لم تذق طعم المعاناة التي تعرضت لها المجتمعات العربية ، ولم تعايش ظلماً مطبقاً أو قهراً مقيماً كالظلم والقهر اللذين أوجدتهما القوى الاستعمارية والبيئية المختلفة في الوطن العربي ، فقد عملت هذه القوى على سحق الانسان في هذه البقعة من الأرض ، ومزقت وطنه واستعبدته بما فرضت عليه من الشروط المجحفة ، وخيرته بين العبودية أو الحد الأقصى من التضحية والعذاب. فلجأ الى العصيان والتمرد والثورات ، وكان لا بد من سقوط الضحايا والشهداء ، وربما لم يعرف شعب حجم ما قدمه الشعب العربي من تضحيات ، من أقصى المغرب الى أقصى المشرق وفي فلسطين والجزائر وفي لبنان وسورية وليبيا ومصر وفي الجزيرة العربية ،بالاضافة الى ضحايا (سفر برلك) في اليمن، وفي أملاك الامبراطورية العثمانية ، ثم ٠٠ما هو عدد الثورات والانقلابات والحركات المتعددة التي دفع الانسان العربي ثمناً لها ،غالياً ، من دمائه وحياته ٠٠٠ وسعادته ؟ ٠٠ وقد تعاملت القصة ، في مختلف الأقطار العربية مع كل هذا ٠ عايشت الأحداث ورصدتها ٠ اهتمت بمشكلات الانسان وقضاياه ٠ بآماله وطموحاته ٠ بنكساته وأحزانه، وكانت القصة كتابه التاريخي الذي يحفل بنبضات قلبه وأفراح روحه ومآسيها ٠٠

هذا هو الوجه الأول الذي تشترك فيه القصة العربية المعاصرة ، وهو الوجه الأكثر بروزاً ، في انتاج القصاصين العرب ، فكلهم تقريباً ، تناولوا هذا الوجه ، على مختلف مواقعهم ، فكتبوا حول الظلم والاستبداد والملاحقة والتشرد والقتل ، كما كتبوا حول الصمود والتضحية والشجاعة والصبر ، وفي المقابل يأخذ الحب والعلاقات والجوع والمرض وسوى ذلك ، حيزاً كبيراً ، وكبيراً جداً من اهتمامات هؤلاء الكتاب .

وتلتقي القصة العربية المعاصرة أيضاً في مختلف أصقاعها ، في مظاهر عديدة ، تندرج في التالي :

ـ تأثر معظم كتاب الأقطار العربية بالقصة الأجنبية ، وبالأخص القصة الأوربية ، أكثر مما استفادوا من التراث العربي ، ولامجال للمقارنة في ذلك ، فقد تأثر كتاب أقطار المغرب والمشرق العربيين بالقصص الروسي والانكليزي والفرنسي ، ويمكن أن نخص قصص بعض أقطار الجزيرة العربية وليس كلها ، بالاستفادة من التراث العربي .

ـ تتقارب بدايات نشوء القصة القصيرة في جميع الأقطار . ربما سبق قطر قطراً آخر ، لكن ذلك لا يعني سبقاً يستحق التأمل أو الدراسة ، فالقصة بمواصفاتها المأخوذ بها في أيامنا ، كلها وليدة أوائل القرن العشرين ، أما قصة أواخر القرن التاسع عشر ، فينبغي اخضاعها لمواصفات ومقاييس مغايرة ، تلغي التفاوت البسيط في زمن ولادة القصة بين قطر وآخر .

ـ جميع البدايات لم تترك آثاراً كبيرة ، وأكثر آثار البدايات ، ليست بمستوى الأعمال التي يكتب لها البقاء والخلود من الناحية الفنية ، اذ غلب عليها التقليد والنقل والتلخيص وأساليب الحكايات والانشاء ، وغير ذلك مما تجاوزته القصة في المراحل التالية وصولا الى مرحلة النضج .

ـ تظل اللغة القومية ، رغم تعثر بعض الكتاب في استخدامها ، وسيلة التعبير الأولى ، مع استثناءات قليلة لادخال اللهجات المحلية ، والحفاظ على اللغة القومية حسنة يجب النظر اليها بتقدير ، ومن الواجب نبذ الذين يحاولون الاساءة الى هذه اللغة ...

ـ في انتاج قصاصينا تتجاور جميع المدارس الفنية للقصة القصيرة ، بنسب متساوية تقريباً ، ولا تخلو قصة قطر من التأثر بقصة قطر آخر ، أو بصمات مجاورة أو بعيدة ، ومن هذه النقطة ، يبدأ البحث عن خلق قصة جديدة ، ومدرسة جديدة ، وواجب كتاب القصة وضع القصة الجديدة ، وايجاد المدرسة العربيـة القادرة على مقارعة المدارس العالمية المتقدمة .

☐ المصـــادر :

(*) قسم من مقدمة مخطوط بعنوان (القصة في الوطن العربي) .

١ ـ مختار الصحاح للامام الرازي : الصفحتان ٢٦٤ ـ ٢٦٥ لفعل روى والصفحتان ٥٣٧ ـ ٥٣٨ لفعل قص ...

٢ ـ يمكن مراجعة كتابنا (الظواهر القصصية عند العرب) منشورات المنشاة العامة للنشر/ليبيا البحث الاول (ملامح القصة الاولى التي كتبها العرب) .

نخبة سنية من الأمثال العربية

٤

خير الدين شمسي باشا

٣٥ ـ لا تهرِف قبل أن تعرف :

اللسان (هرف) الهرف : مجاوزة القدر في الثناء والمدح والاطناب في ذلك حتى كأنه يهدره وفي المثل « لا تهرف بما لا تعرف » وفي رواية « قبل أن تعرف » أي لا تمدح قبل التجربة وهو أن تذكره في أول كلامك ولا يكون ذلك الا في حمد وثناء • (التهذيب) : الهرف : شبه الهذيان من الاعجاب بالشيء •

رواه :

ق = ١٢٩ : والهرف : الاطناب في الحمد والثناء • وفي بعض الحديث : « لا تعجلوا بحمد الناس ولا بذمهم فان أحدكم لا يدري ما يختم له به » •

ب – وعلق عليه البكري فقال : أنشد أبو عبيد في هذا الباب :

لا تمدحن امرءاً حتى تجربه ولا تذمنه من غير تجريب

وبعده :

فرب خدن وان أبدى بشاشته يضحي على خدنه أعدى من الذيبِ

وان مدحك من لم تبله صلف وان ذمك بعد المدح تكذيبُ [إقواء]

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

أ – ونظمه الأحدب فقال :

لا يعدم الحوار حنة ترى   من أمه حسب الذي تقررا

ز – ٢/٩٤٦ : يضرب للمشفق • ويروى « لا تعدم ناقة من أمها خُنَّة » وهي ضرب من الغنة • كأن الكلام يرجع الى الخياشم ومنه الخنين وهو البكاء دون الانتحاب •

يضرب في انتزاع شبه الأصل •

٣٨ – لا يكذب الرائد أهله :

اللسان (رود) الرائد : الذي يرسل في التماس النجعة وطلب الكلأ والجمع رواد • ومن أمثالهم : « الرائد لا يكذب أهله » يضرب مثلاً للذي لا يكذب اذا حدث • وانما قيل له ذلك لأنه ان لم يصدقهم فقد غرر بهم •

رواه :

ق – ٥٦ : وهو الذي يقدمونه ليرتاد لهم كلأ أو منزلاً أو ماءً أو موضع حرز يلجؤون اليه من عدو يطلبهم • فان كذبهم أو غرهم صدر تدبيرهم على خلاف الصواب فكانت فيه هلكتهم •

م – ٣٦٠٧ : [نقل الميداني تفسير أبي عبيد ثم قال] : أي أنه وان كان كذاباً فانه لا يكذب أهله • يضرب في ما يخاف من غب الكذب • قال ابن الأعرابي : بعث قوم رائداً لهم ، فلما أتاهم قالوا : ما وراءك ؟ قال: « رأيت عشباً يشبع منه الجمل البروك ، وتَشَكَّتُ منه النساء، وهمَّ الرجل بأخيه » يقول : العشب قليل لا يناله الجمل من قصره حتى يبرك ، وقوله «تشكت منه النساء» أي من قلته تحلب الغنم في شكوة ، وقوله « هم الرجل بأخيه » أي تقاطع الناس فهم الرجل أن يدعو أخاه ويصله من قلة العشب •

أ – ونظمه الأحدب فقال :

لا يكذب الرائد أهله ولا   رأي لمكذوب عليه ثقيلا •

ز – ٢/٩٥٢ : هو الذي يوجهونه أمامهم لارتياد الكلأ فلا يكذب لأن النفع مشترك بينه وبينهم • والمعنى : أن الرجل لا يكذب في أمر يرجع وبال كذبه عليه • يضرب في الانتفاع بالصدق والمخافة من عاقبة الكذب •

٣٩ – لا يكن حبك كلفا ، ولا بغضك تلفا :

اللسان (كلف ، تلف) كلف بالشيء كلفاً وكلفة فهو كلف ومكلّف : لهج به ، وكلف بها أحبها فهو مكلاف • وفي الحديث : « عثمان كلف بأقاربه » أي شديد الحب لهم • والتلف : الهلاك والعطب في كل شيء • تلف يتلف تلفاً فهو تلِف" وذهبت نفسه تلفاً • رواه :

ق – ٥٠٧ [ذكره أبو عبيد في (باب الافراط في التواد وما يكره منه ، ويحب من الاقتصاد، وقال] : بلغني عن بعض الحكماء أنه قال : « لا تكن في الإخاء مكثراً ثم تكون فيه مدبراً، فيعرف سرفك في الإكثار بجفائك في الإدبار » وهذا نحو مما يروى عن عمر وعلي : « لا يكن حبك كلفاً ولا بغضك تلفاً » ومثل الحديث الآخر :

ق – ٥٠٨: « أحبب حبيبك هوناً ما ، عسى أن يكون عدوك يوماً ما ،

وأبغض بغيضك هوناً ما ، عسى أن يكون حبيبك يوماً ما »

ومنه قول النمر بن تولب :

وأحبب حبيبك حباً رويداً فليس يعولك أن تصرما

اللسان (هون) جاء عن علي عليه السلام :« أحبب حبيبك هوناً ما » أي حباً مقتصداً لا افراط فيه • واضافة (ما) اليه تفيد التقليل أي لا تسرف في الحب والبغض فعسى أن يصير الحبيب بغيضاً، والبغيض حبيباً،فلا تكون قد أسرفت في الحب فتندم ولا في البغض فتستحيي•

ب – وعلق عليه البكري فقال : الحديث الذي ذكره مروي عن رسول الله (ﷺ) رواه هارون ابن محمد الأهوازي عن ابن سيرين عن حميد بن عبدالرحمن الحميري عن علي عن النبي (ﷺ) • وأسقط أبو عبيد البيت الثاني الذي يقوم به معنى الحديث المتقدم ، وهو :

وأبغض بغيضك بغضاً رويداً   إذا أنت حاولت أن تحكما

قوله « أن تحكما » أي أن تكون حكيماً، يقال : حكم يحكم : اذا صار حكيماً ومنه قول الذبياني :

واحكم كحكم فتاة الحي إذ نظرت   إلى حمام شراع وارد الثمد

أي كن حكيماً . وروى أبو عبيدة : « إذا أنت حاولت أن تحكِما » وقال هدبة بن خشرم :

وأحبب إذا أحببت حباً مقارباً   فانك لا تدري متى أنت نازع

وأبغض إذا أبغضت بغضاً مقارباً   فانك لا تدري متى أنت راجع

[في (العقد الفريد ٢/٢٨٦) : « وأبغض إذا أبغضت غير مباين »] .

ع – ٢٠٨ : المثل لأمير المؤمنين علي عليه السلام :

هوناً : أي قصداً غير إفراط . أخبرنا أبوأحمد عن الجوهري ... عن محمد بن عبيدالله الأنصاري عن أبيه قال : « سمعت علياً عليه السلام يقول مراراً : « اللهم إني أبرأ اليك من قتلة عثمان ، وإني أرجو أن يصيبني وعثمان قول الله : (ونزعنا ما في صدورهم من غل ، إخواناً على سرر متقابلين) (سورة الحجر ٤٧) .

قال : ورأيت علياً في داره يوم أصيب عثمان فقال : ما وراءك ؟ قلت : شر ، قتل عثمان . فقال : إنا لله وإنا إليه راجعون . ثم قال :

« أحبب حبيبك هوناً ما ، عسى أن يكون بغيضك يوماً ما ،

وأبغض بغيضك هوناً ما ، عسى أن يكون حبيبك يوماً ما »

وقال النمر بن تولب : [وذكر البيتين] :

ومن جيد ما قيل في هذا المعنى قول بعضهم : « لا تكن مكثراً ، ثم تكون مقلاً فيعرف سرفك في الإكثار وجفاؤك في الإقلال » ، ومنه قول عمر (رض) : « لا يكن حبك كلفاً ، ولا بغضك تلفاً » .

م – ٣٥٢٩ [ذكر الميداني ما مرّ من قول بعض الحكماء ، وحديث علي وبيتي النمر بن تولب . ثم قال] : وقال النبي (ﷺ) : « انما المرء بخليله فلينظر امرؤ من يخالل » وقريب منه بيت عدي بن زيد :

عن المرء لا تسأل وأبصر قرينه فان القرين بالمقارَن يقتدي

م – ١١١١ : أي أحببه حباً هوناً أي سهلاً يسيراً . و (ما) تأكيد ويجوز أن يكون للابهام، أي حباً مبهماً لا يكثر ولا يظهر كما تقول: أعطني شيئاً ما . أي شيئاً يقع عليه اسم العطاء وان كان قليلاً . والمعنى : لا تطلعه على جميع أسرارك فلعله يتغير يوماً عن مودتك وقال النمر : [وذكر البيتين . وفي الأول قال] : « فقد لا يعولك » ويروى « فليس يعولك » أي فليس يغلبك ويفوتك صرمه . وقوله « أن تحكما » أي أن تكون حكيماً . والغرض من جميع هذا كله النهي عن الإفراط في الحب والبغض، والأمر بالاعتدال في المعنيين .

أ – ونظمهما الأحدب فقال :

ولا يكن حبك دوماً كلفا ولا يرى بغضك يوماً تلفا

أحبب حبيباً لك هوناً ما ولا تجاوزن حداً ، وهكذا القلا

٤٠ – لكل جواد كبوة ، ولكل صارم نبوّة، ولكل عالم هفوة

اللسان (كبا ، هفا ، نبا) :

روي عن النبي (ﷺ) أنه قال : « ما أحد عرضت عليه الإسلام الا كانت له عنده كبوة، غير أبي بكر ، فانه لم يتلعثم » وكبا يكبو كبوة : إذا عثر .

وقال في مادة (عنن) : كبا أي عثر وهي الكبوة . يقال: « لكل جواد كبوة، ولكل عالم هفوة ، ولكل صارم نبوة » كبا في عنانه: أي عثر في شوطه . والعنان : الحبل .

ونبا السيف عن الضريبة نبواً ونبوة ، ونبا حد السيف : اذا لم يقطع ، والهفوة : السقطة والزلة ، وقد هفا يهفو هفواً وهفوة .

رواه :

ق - ٦٤ [ذكره ولم يفسره أبو عبيد ، وكذلك البكري لم يعلق عليه] .

د - [وذكره حمزة الأصبهاني في (الدرة الفاخرة) ٢/٤٥٥] :

عثرة القدم أيسر من عثرة اللسان .

ع - [ذكره أبو هلال ضمن المثل ٤٤٦ « الجواد يعثر »] :

يضرب مثلاً للرجل الصالح يسقط السقطة . ويقولون : « لكل حسام نبوة ، ولكل جواد كبوة ، ولكل حليم هفوة ، ولكل كريم صبوة » .

سمعت بعض الشيوخ يقولون : أول من قال : « لكل جواد كبوة » ابن القرّية ، ولا أعرف ما صحة ذلك [وحكي عنه قصة طويلة مع الحجاج وفي نهايتها قال] : قال ابن القرّية : « إن رأيت أن تأذن لي بكلمات أتكلم بهن تكن بعدي مثلاً » قال : « هاتهن » قال : « أيها الأمير ، لكل جواد كبوة ، ولكل شجاع نبوة ، ولكل كريم هفوة » ثم أنشأ يقول :

أقلني ، أقلني - لا عدمتك - عثرتي فكل جواد لا محالة يعثر

[وهي أبيات أربعة] وفي معنى قول الشاعر :

« والسيف ينكل وهو بادي الرونق »

وقول غيره :

فان الغمام الغرّ يخلفُ ودقُهُ وإن الحسام العضب تنبو مضاربه

[وذكر أبو هلال أيضاً في المثل ١٥٨٨] « لكل جواد كبوة » ومنه قول الراجز :

لا بد يوم بَمَهَل من ربوهْ كما تلاقي من جواد كبوهْ

م - ٣٢٩٨ : يقال : نبا السيف : إذا تجافى عن الضريبة .

وكبا الفرس : عثر . وهفوة العالِم : زلته .

أ - ونظمه الأحدب فقال :

لكل صارم - يقال - نبوهْ وللجواد - قيل قدماً - كبوهْ

ز - ٢/١٠٢٤ : لكـل جـواد كبـوة .
٢/١٠٢٧ : لكـل صـارم نبـوة .
٢/١٠٢٩ : لكـل عالـم هفـوة .

[ولم يذكر الزمخشري تفسيرها] .

[وفي نهاية الأرب ٣/١٤ : « إن الجواد قـد يعثر » يضرب لمن يكون الغالب عليـه فعـل الجميل ثم تكون منـه الزلة] .

٤١ - ما اتقى الله أحد حق تقاته ، حتى يخزن من لسانه :

اللسان (خزن) خزن الشيء يخزنه خزناً واختزنه : أحرزه وجعله في خزانة ، واختزنه لنفسه . والخزانة : اسم الموضع الذي يخزن فيـه الشيء . والمخزن بفتـح الزاي ما يخزن فيه الشيء . وفي التنزيل العزيز: (وإن مـن شيء إلا عندنا خزائنه) (سورة الحجر ٢١) وخزانة الإنسان : قلبـه . وخازنه وخزّانه : لسانه ، كلاهما على المثل. وقال لقمـان لابنه : « إذا كان خازنك حفيظاً ، وخزينتك أمينة ، رشدت في أمريك : دنياك وآخرتك . يعني اللسان والقلب . وقـال :

إذا المرء لم يخـزن عليـه لسـانه فليس على شيء سـواه بخـزّان

[ولأصرم بن قيس وتنسب لعلي (رض) :

أصـم عـن الكلم المحفِظـات فأحـلـم والحـلم بي أشبـهُ
وإنـي لأتـرك جـل الكـلام لئـلا أجـاب بمـا أكـره
إذا ما اجترت سـفاه السـفيه علـي فانـي أنـا الأسـفه

وقال أبو الدرداء : « أنصف أذنيك من فيك ، فانما جعـل لك أذنان اثنان وفم واحد لتسمع أكثر ممـا تقـول »] .

رواه :

ق - ١٩ : قاله أنس بن مالك . قال أبو عبيد: فجعـلَ الفـمَ للسـان خزانـة .

ز - ١١٠٤ : وقال الزمخشري : يضـرب فيحفظ اللسان .

٤٢ ـ ما يشق غباره :

تاج العروس (غبر) : قال الزبيدي : وغبَّر في وجهه : سبقه . قيل : ومنه [القول المترادف] « ما يشق غباره » و « ما يخط غباره » .

[وقال الزمخشري في الأساس (غبر) : وتزوج أعرابي مُسِنَّة فقيل له : فقال : « لعلي أتغبر منها ولداً ما يشق غباره ، وما يخط غباره » يضرب للسابق .

رواه :

ض- (ص ١٤٤) ذكره في حديث ابنة الزباء أنها كانت امرأة من الروم وأمها من العمالقة فكانت تتكلم بالعربية وكانت ملكة على الجزيرة وقنسرين وكانت مدائنها على شط الفرات من الجانب الغربي والشرقي وهي قائمة اليوم خربة ، وكان فيما يذكر قد شقت الفرات وجعلت أنفاقاً بين مدينتها ، وكانت تغزو بالجنود وتقاتل ، وهي فيما يذكر التي حاصرت (مارداً) حصن دومة الجندل فامتنع منها . وحاصرت (الأبلق) حصن تيماء فامتنع منها فقالت : « تمرد مارد وعز الأبلق » فأرسلت قولها مثلاً [وذكر قصة جذيمة مع قصير اذ قال له حين عصاه وأبى الا اتيانها : إن استقبلتك الخيل فصفوا لك صفين فتقوض من تمر به خلفك فان معك العصا فرسك وإنها « لا يشق غبارها » فأرسلها مثلاً .

ق - ٢٠١ : وأصله في الخيل . وكان المفضل يخبر بهذا المثل عن قصير بن سعد اللخمي ، وكان نهى جذيمة الأبرش أن يصير الى الزباء فعصاه حتى اذا صار في سلطانها ندم فقال له قصير عند ذلك : اركب فرسي هذا فانج عليه فانه « لا يشق غباره » فذهبت كلمته مثلاً لكل سابق مبرز على أصحابه .. ومنه قول النابغة الذبياني لزرعة بن عمر ابن الصعق .

أعلمت يوم عكاظ حين لقيتني تحت العجاج فما شققت غباري

ويروى « فما خططت غباري » . قال أبو عبيد : ومعناه أن الفرس يسبق الخيل حتى لا يدرك فرس غباره فيدخل فيه .

ب - [وعلق عليه البكري فقال بعد أن ذكر قصة جذيمة مع قصير بتفصيل مطول]: والزبَّى على وزن فعلى مقصور ، وقد رد العلماء فيه المد لأنه تأنيث زبان (الاسم المستعمل)

فأما زباء ممدود فانه تأنيث أزبّ ولم يستعمل اسماً ، وانما هو صفة للكثير شعر البدن . وإذا وصفت الداهية بالشدة قيل « داهية زباء » والشاهد لما قلناه قول عدي بن زيد :

فأضحت من مدائنها كأن لم ... تكن زبّى لحاملة جنينا

[وقال محقق الكتاب في الحاشية : الزباء تمد وتقصر والقصر أعرف ، قال أبو حاتم : يقال للملكة زبّى بالقصر لا غير] .

[وقال البكري عن بيت النابغة] : وهذا يروى بالحاء والخاء فما خططت غباري - بالخاء معجمة معنى شققت ، أي لم تلحق بغباري حتى تدخله فتنشقه بدخولك فيه أو تخطه بلحاقك بي . ومن رواه بالحاء المهملة فان معناه لم يرتفع غبارك فوق غباري فتحطه . وذكر ذلك ابن السيرافي .

ع - ١٦٠٤ : يضرب مثلاً للسابق المبرز على أصحابه . والمثل لقصير بن سعد ، قاله في وصف العصا فرس جذيمة ، وأخذه النابغة فقال : « فما شققت غباري » وتبعه أبو تمام فقال :

[يا طالباً مسعاتهم لتنالها] ... هيهات منك غبار ذاك الموكب

وقال غيره : « لست من خيل ذلك الميدان » .

م - ٣٩٨٢ : « ما يشق غباره » يراد أنه لا غبار له فيشق وذلك لسرعة عدوه وخفة وطئه . وقال :

خفت مواقع وطئه فلو انه ... يجري برملة عالج لم يرهج

وقال النابغة :

أعلمت يوم عكاظ حين لقيتني ... تحت العجاج فما شققت غباري

يضرب لمن لا يجارى . لأن مجاريك يكون معك في الغبار فكأنه قال : لا قرن له يجاريه . وهذا المثل من كلام قصير لجذيمة .

أ - ونظمه الأحدب فقال :

لكنما السلطان ما يشق ... غباره والمدح فيه حق

٤٣ ـ ما حكّ ظهري مثل يدي :

اللسان (حكك): الحك: إمرار جرم على جرم صكاً • حك الشيء بيده يحكه حكاً وحكني وأحكني واستحكني رأسي : دعاني الى حكه • قال الأصمعي : دخل أعرابي البصرة فآذاه البراغيث فأنشأ يقول :

ليلة حك ليس فيها شك   أحك حتى ساعدي منفك

أسهرني الأسيود الأسك

وقال عمرو بن العاص: « إذا حككت قرحةدميتها » أي اذا أممت غاية تقصيتها وبلغتها •

رواه :

م ـ ٣٧٨٧ : يضرب في ترك الاتكال على الناس •

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

ما حك ظهري أبداً مثل يدي   فلا تثق يوماً بنفع أحد

ز ـ ١١٥٨ : يضرب في اعتناء الرجل بنفسه •

[وقال أحدهم :

ما حك جسمك مثل ظفرك   فتول أنت جميع أمرك]

٤٤ ـ معاتبة الأخ خير من فقده :

اللسان (عتب) : عاتبه معاتبة وعتاباً : لامه • قال الشاعر :

أعاتب ذا المودة من صديق   إذا ما رابني منه اجتناب

إذا ذهب العتاب فليس ود   ويبقى الود ما بقي العتاب

روي عن أبي الدرداء أنه قال : « معاتبة الأخ خير من فقده » •

رواه :

ق ـ ٥٢٣ : « معاتبة الأخ خير من فقده ، وهذا المثل يروى عن أبي الدرداء •

م – ٤١١٥ : « معاتبة الاخوان خير من فقدهم» هـذا مثل قولهم : « وفي العتـاب حيـاة بـين أقـوام » •

[وروى الميداني ثلاثـة أمثلة أخرى في نحـوه] :

م – ٢٥٢٥ : « العتاب خير من مكتوم الحقد » ويروى « من مكنون الحقـد » قاله بعض الحكماء مـن السلف •

م – ٢٥٣٣ « عتاب وضن » أي لا يزال بين الخليلـين ودٌ ما كان العتـاب ، فاذا ذهب العتاب فقد ذهب الوصال •

م – ٢٣٦٤ : « ظاهر العتاب خير من باطن الحقد » هذا قريب من قولهم : « يبقى الود ما بقي العتـاب » •

أ – ونظمهم الأحـدب فقـال :

عاتب أخـاك ، عتابك الإخوانا مـن فقدهم خير ودع مـن مانا
وذاك مـن مكتوم حقـد خـير فمـل اليـه مال عنـك الضير
كـذا عتـاب يا فتـى وضن؟ أي إن ذا الـود بـه يضـن
عاتب فخـير" ظـاهـر العتـاب مـن باطن الحقـد بلا ارتيـاب

ز – ١٢٦٤ : « معاتبة الأخ خير من فقده » أي عتابك إياه اذا أنكرت عليه شيئاً خير مـن القطيعـة • ويروى عـن أبي الدرداء •

[في العقد الفريـد (٢/٣٠٩) : وقال علي(رض) : « لا تقطع أخاك على ارتياب ولا تهجره دون استعتاب»] انتهى •

[ولعبدالصمد بـن المعـذل :

مـن لم يـودك ولـم تـرده لـم يسـتفدك ولـم تسـتفده
قـرب صـديقـك مـا نـأى وزد التقـارب واسـتزده
وإذا وهـت أركـان ودٍّ مـن أخـي ثقـة فشـده

وكتب بعضهم الى محمد بن بشار :

من لا يردك فلا ترده — لتكن كمن لم تستفده
باعد أخاك لبعده — وإذا دنا شبراً فزده
كم من أخ لك يابن بشار وأمك لم تلده
وأخي مناسبة يسوؤك غيبه لم تفتقده

فأجاب محمد بن بشار :

غلِط الفتى في قوله — من لم يردك فلا ترده
من يأنس الإخوان لم — يبد العتاب ولم يعده
عاتب أخاك إذا هفا — واعطف بودك واستعده
وإذا أتاك بعيبه — واشٍ فقل لم تعتمده]

٤٥ ـ مقتل الرجل بين فكيه :

اللسان (فكيك) : الفكان : اللحيان . وقيل : مجتمع اللحيين عند الصدغ من أعلى وأسفل يكون من الانسان والدابة . قال أكثم بن صيفي « مقتل الرجل بين فكيه » يعني لسانه . وفي (التهذيب) الفكان : ملتقى الشقين من الجانبين .

رواه :

ق ـ ٢٥ : « مقتل الرجل بين فكيه » قال أبو عبيد : يعني لسانه . والفكان : اللحيان .

ب ـ [وعلق عليه البكري فقال] : ونظم عبدالله بن المعتز هذا المثل فقال :

يا رب ألسنة كالسيوف — تقطع أعناق أصحابها
وكم دُهيَ المرء من نفسه — فلا تؤكلنْ بأنيابها

ف ـ ٣٩٧ : أول من قال ذلك أكثم بن صيفي في وصية لبنيه وكان جمعهم فقال: [وذكر جملة من أمثاله بينها المثل] .

ع – ١٥٩٧ : يقول: إن الانسان إذا أطلق لسانه فيما لا ينبغي قتله . والأمثال في هذا كثيرة ، ومن أجودها قول الشاعر :

رأيت اللســـان على أهلـــه إذا ساسه الجهـل ليثـاً مغيرا

قــوله (ساسه الجهل) استعارة حسنة" .

م – ٣٧٧٠ : المقتـــل : القتـــل وموضع القتل أيضاً . ويجوز أن يجعل اللسان قتلاً مبالغة في وصفه بالإفضاء اليـه . ويجوز أن يجعل موضع القتل أي بسببه يحصل القتل ، ويجوز أن يكون بمعنى القاتل فالمصدر ينوب عن الفاعل كأنـه قال : « قاتل الرجل بين فكيه » [ونقل عن الفاخر ما رواه من أمثال أكثم . وقال] : وقـد أحسن من قال : « رحم الله امرءاً أطلق ما بين كفيه ، وأمسك ما بين فكيه » ولله در أبي الفتح البستي حيث يقول في هــذا المثــل :

تكلم وسدد ما استطعت فانما كلامك حي" والسكون جمـاد

فان لم تجد قولاً سديداً تقوله فصمتك عـن غير السداد سداد

واحتذاه القاضي أبو أحمد منصور بن محمد الهروي فقــال :

إذا كنت ذا علـم وماراك جاهــل فأعرض ففي ترك الجواب جواب

وإن لم تصب في القول فاسكت فانما سكوتك عن غير الصواب صواب

وضمن الشيخ أبو سهل النيلي شرائط الكلام قــوله :

أوصيك في نظم الكلام بخمسة إن كنت للموصي الشفيق مطيعا

لا تغفلن" سبب الكلام ووقتــه والكيف والكم والمكان جميعـا

أ – ونظمـه الأحـدب فقــال :

صن اللسان ، مقتــل الانسان ما بـين فكيـه مـن اللســان

ز – ١٢٦٨/٢ : أي لحييه . يراد اللسان . قاله أكثم .

[ومن أمثالهم في نحـوه]

« كـم مـن دم سـفكه فـم" » ، « كـم إنسـان أهلكـه لسـان » ،
« لا تفـرط فتسـقط » ، « من صان لسانه نجا من الشر كله » ،
« رب قـول أشد مـن صـول » ، « رب حـرف أدى الـى حتـف » ،
« رب رأس حصـيد لسـان » ، « طعـن اللسـان كوخز السنان » .

وقال الشـاعر :

احفظ لسانك لا تقـول فتبتلي   إن البـلاء موكـل بالمنطـق

ومثلـه :

يمـوت الفتى مـن عثرة بلسانه   وقد يستقيل المرء من عثرة الرجل
فعثرته مـن فيـه ترمي برأسـه   وعثرته بالرجل تبـرا على مهـل

وكذلك قـول آخر :

وجـرح السيف تدملـه فيبـرا   ويبقى الدهـر ما جـرح اللسان

وقـال جرير :

وليس لسيفي في العظـام بقيـة   وللسيف أشوى وقعة من لسانيا

٤٦ ـ مواعيـد عرقوب :

تاج العروس (عرقب) : عرقوب بن صخر أو ابن معبد رجل مـن العمالقة كان أكـذب أهل زمانه، ضربت به العرب المثل في الخلف فقالوا « مواعيد عرقوب » وذلك أنه أتاه سائل وهو أخ له يسأله شيئاً فقال له عرقوب : إذا أطلعت هذه النخلة وفي رواية إذا أطلع نخلي، فلما أطلع أتاه على العدة ، قال : إذا أبلح، فلما أبلح أتاه فقال : إذا أزهى ، فلما أزهى أتاه ، قال إذا أرطب ، فلما أرطب أتاه .قال : إذا أتمر . فلمـا أتمر عمد اليه عرقوب وجده ليلاً ولم يعطه شيئاً . فصارت مثلاً في إخلاف الوعد . وفيه قال الأشجعي :

وعدت وكان الخلف منك سجية   مواعيـد عرقوب أخـاه بيترب

بالتاء وهي باليمامة ، ويروى بالمثلثة وهي المدينة بنفسها ، وبه فسر قول كعب بن زهير :

كانت مواعيد عرقوب لهـا مثلاً   وما مواعيـدهـا إلا الأباطيـل

وفي (الأساس) : ومن المجاز : هو أكذب من عرقوب يترب • وتقول : فلان إذا مطل تعقرب ، وإذا وعد تعرقب • وأنشد الميداني :

وأكذب من عرقوب يترب لهجة   وأبين شؤماً في الحوائج من زحل

رواه :

ق – ١٩٥ : قال أبو عبيد : قال ابن الكلبي : سمعت أبي يخبر بحديثه أنه كان رجل من العماليق يقال له عرقوب [وذكر ما نقلناه عن المعجم ثم قال] : وبعضهم يرويه (بأترب) اسم موضع • قال : أنشدني الأصمعي (بيثرب) •

ب – وعلق عليه البكري فقال : هكذا ثبتت الرواية عن أبي عبيد (بيثرب) يعني المدينة : وقد تقدم له أن المثل لرجل من العماليق ،ولم يكن أحد من العماليق بيثرب ولا سكنها ، وانما هو بيترب بالتاء المعجمة باثنين من فوقها وبفتح الراء ، وهكذا أنشد أبو عبيدة معمر بن المثنى البيت المذكور وهو لعلقمة بيترب • وقال : من أنشده بيثرب فقد أخطأ • والعماليق انما كانت من اليمامة الى وبار،ويترب هناك ، وبيت علقمة لم يأت على هذا اللفظ ، وصواب إنشاده :

وقد وعدتك موعداً لو وفت به   كموعد عرقوب أخاه بيثرب

هكذا رواه الأصمعي وابن الأعرابي وقالا: عرقوب رجل من الأوس أو من الخزرج استعراه أخ له نخلة فوعده أياها [وأكمل القصة مختصرة] وقال قطرب (يترب) قرية بين اليمامة والوشم وأنشد للجعدي:

وقلن لحا الله رب العباد   جنوب السخال إلى يترب

وقال أبو بكر بن دريد : اختلفوا في عرقوب فقيل هو من الأوس فيصح على هذا أن يكون بيثرب• وقيل إنه من العماليق فعلى هذا يكون بيترب •

قال غيره : وعرقوب جبل مكلل بالسحاب أبداً ولا يمطر فضرب به المثل في الخلف فقيل مواعيد عرقوب وقال كعب بن زهير في مواعيد عرقوب :

تالله لا تمسك العهد الذي عهدت   إلا كما تمسك الماء الغرابيل

كانت مواعيد عرقوب لها مثلاً   وما مواعيدها إلا الأباطيل

د – ١/٢١٢ : « أخلف من عرقوب » فانه كان رجلاً من ساكنة يثرب وعد رجلاً ثمرة نخلة

[وذكر القصة على بعض الاختلاف في اللفظ ، وذكر بيتي كعب والأشجعي وقال] :
وقال آخر :

وأكذب من عرقوب يثرب لهجة وأحضر شؤماً في الكواكب من زحل

وقال آخر :
« اليأس أروح من ميعاد عرقوب » . وقال بعض أصحاب المعاني : معنى قول العرب « مواعيد عرقوب » أي مواعيد فيها خلف ، لا أنهم يريدون رجلاً بعينه من قول العرب « جاء بأمر فيه عرقوب » أي التواء .

ع — ٤٧٢ : « أخلف من عرقوب » وهو رجل وعد رجلاً بثمر نخلة ومطله حتى إذا أدركت جاءها ليلاً فصرمها وأخذها فقيل « مواعيد عرقوب » أي مواعيد فيها خلف ، من قولهم : « جاء بأمر فيه عرقوب » أي التواء . قال الشاعر :

« اليأس أيسر من ميعاد عرقوب »

م — ١٣٤٥ : « أخلف من عرقوب » هذا من خلف الوعد .

م — ٤٠٧١ : « مواعيد عرقوب » [نقل الميداني تفسير أبي عبيد ثم قال] : وقال آخر :

وأكذب من عرقوب يثرب لهجة وأبين شؤماً في الحوائج من زحل

أ — ونظمهما الأحدب فقال :

أخلف من صقر وعرقوب ومن ابن الحمار حسبما عنه زُكن
أخلف وعدي من سقى راحي لكا فاعجب لساق وعد عرقوب حكى

ز — ٤٢٢ : «أخلف من عرقوب» هو رجل من ساكني يثرب من الأوس والخزرج وقيل هو رجل من خيبر يهودي كان كذوباً يَعِد ولا يفي . وقيل عرقوب بن معبد [وذكر قصته مختصرة مع الشعر] وقال الشماخ :

وواعدتني ما لا أحاول نفعه مواعيد عرقوب أخاه بيثرب

وقال المتلمس :

الغدر والآفات شيمته فافهم فعرقوب له مثل

وقال آخر :

وأكذب من عرقوب يثرب لهجة وأبين شؤماً في الحوائج من زحل

[وقالوا في الوعد : الصاحب بن عباد :« وعد الكريم ألزم من دين الغريم»، « المسؤول حر حتى يعد ، ومسترق بالوعد حتى ينجز » ، « أنجز حر ما وعد » ، « الوعد

نافلة والإنجاز فريضة » ، « خُلف الوعدخلق الوغد » ، « ولود الوعد ، عاقر الإنجاز »، « العدة عطية » ، « آفـة المروءة خلف الوعـد » ، وقال أعشى ميمون :

ولا تعدن الناس ما لست منجزاً ولا تشتمن جـاراً لطيفاً مصافيا

وضربوا في الكمّون المثل في خُلف المواعيـد فقـال الشاعر :

لا تجعلنـا ككمون بمزرعـة إن فاته المـاء أروته المواعيد

وتقول العامة فيه : « بالوعد يا كمون » •

البقية في العدد القادم

* الرموز ومراجع النصوص تجدها في العدد (١٧) من مجلة التـراث العربي ص (٢٣٥) •

في ذمة الخلود

● الأستاذ عبدالكريم زهور عدي ● الدكتور شكري فيصل ● الأستاذ رفيق فاخوري

⊙ نعى مجمع اللغة العربية بدمشق الأستاذعبدالكريم زهور الذي توفي يوم الثلاثاء ٢٦ رجب ١٤٠٥ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥ وشيع جثمانه في اليوم التالي ودفن في مقبرة الفراديس (الدحداح) بدمشق ٠

ولد الفقيد في حماة سنة ١٩١٧ وأتم دراسته الابتدائية والثانوية فيها ٠ ثم أوفد الى كلية الآداب بجامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول) آنذاك فالتحق بقسم الفلسفة وحصل على شهادة الاجازة وعاد الى سورية ليدرّس مواد الفلسفة حتى سنة ١٩٥٤ ٠ وانتخب بعدئذ عضواً في المجلس النيابي (١٩٥٤ ـ ١٩٥٨) ثم اختير مديراً لدار الكتب الظاهرية حتى سنة ١٩٦٣ ٠ ثم سمي وزيراً للاقتصاد ٠ بعد ذلك آثر التفرغ العلمي وألقى محاضرات في التصوف الاسلامي بكلية الآداب جامعة دمشق عامي ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥ ٠ وفي سنة ١٩٧٩ انتخب عضواً عاملا في مجمع اللغة العربية ٠ وكان خلال حياته المجمعية من أعضائه النشيطين ٠

عاش المرحوم هموم جيله وأمضى حياته على مثل عالية ومبادىء قومية بقي يدافع عنها ويبذل وكده من أجلها ٠

نزار اباظة

⊙ كذلك نعى مجمع اللغة العربية واتحاد كتّاب العرب الدكتور شكري فيصل ٠ توفي يوم السبت ١٧ ذي القعدة ١٤٠٥ ـ ٣ آب ١٩٨٥ في أثناء عملية جراحية ٠ ودفن في المدينة المنورة ٠

ولد المرحوم في دمشق عام ١٩١٨ في حي تميز بكثرة علمائه العاملين وفي بيئة تهتم بالثقافة وتحث على العلم ٠ وبعد اتمام دراسته الثانوية في مدرسة التجهيز وحصوله على الشهادة الثانوية ١٩٣٨ تابع دراسته في القاهرة بجامعة فؤاد الأول وحاز على الاجازة في الآداب بدرجة الامتياز سنة ١٩٤٢ ثم رجع الى دمشق وانتسب الى كلية الحقوق فيها وحصل على شهادة الاجازة عام ١٩٤٦ ثم سافر الى القاهرة بايفاد من الجامعة السورية (جامعة دمشق الآن)ليحصل على درجة الماجستير عام ١٩٤٨ ودبلوم معهد اللهجات العربية (قسم اللغات الشرقية) ثم على درجة الدكتوراة عام ١٩٥١ بتقدير جيد جداً ٠ ثم انضم الى هيئة التدريس في كلية الآداب منذ عام ١٩٥٢ ٠

ولما قامت الجمهورية العربية المتحدة سمي عضواً في مجلس الأمة ، كما أسند اليه ادارة بعض الشركات مدة قصيرة ٠ وكان منعطفاً جديداً في حياته انتخابه عضواً عاملا في مجمع اللغة العربية بدمشق ، ثم أميناً للمجمع ٠ ٠ ومن الأعمال التي سمي اليها تأليف لجنة لتحقيق تاريخ ابن عساكر وهو العمل الذي بدأه الأستاذ محمد كرد علي وتوقف حتى بعثه الدكتور فيصل فخرجت من هذا التاريخ أجزاء بعضها وراء بعض ٠ وفي السنوات الأخيرة أقام في المدينة المنورة يدرّس في جامعتها الاسلامية حيث كتب له آخر أيام حياته ٠

ترك الدكتور شكري الى جانب بعض المؤلفات المدرسية والمقالات المختلفة في الصحف والمجلات تآليف وتحقيقات من أهمها :

- مناهج الدراسة الأدبية .
- المجتمعات الاسلامية في القرن الاول وتطورها اللغوي والادبي .
- حركة الفتح العربي في القرن الأول .
- مقدمة المرزوقي في شرحه لحماسة أبي تمام .
- خريدة القصر وجريدة العصر .
- بحث عن نثر شوقي .
- بحث عن الشاعر القروي .
- تطور الغزل بين الجاهلية والاسلام .
- الصحافة الأدبية في سورية .
- ديوان النابغة رواية ابن السكيت .
- ديوان أبي العتاهية .
- مشاركة في تحقيق عدة أجزاء من تاريخ دمشق لابن عساكر .

ولئن كنا فقدنا فيه العالم الأديب الناقد فلقدفقدنا فيه كذلك الأسوة الحسنة يمتزج فيها العلم مع ل والأدب مع الخلق والنقد مع الأمانة .

محمد مطيع الحافظ

⊙ نعت الأوساط الثقافية والأدبية رفيق فاخوري أديب حمص وشاعرها الكبير .

ولد عام ١٩٠٩ في حمص ودرس فيها ثم في مكتب عنبر (مدرسة التجهيز) بدمشق ونال شهادة الوريا في الفلسفة عام ١٩٣٢ ثم انتسب الى معهد الحقوق بدمشق وتخرج فيه عام ١٩٣٩ وعاد حمص ولم يعمل في المحاماة بل بدأ العمل في الصحافة ثم قام بتدريس اللغة العربية وآدابها منذ م ١٩٤٣ في مدارس حمص حتى نهاية حياته مخلصاً للأدب والشعر أي اخلاص .

نشر مع المرحوم الأستاذ محيي الدين الدرويش كتاب « تقويم اليد واللسان » (١٩٤٠) كما أصدر مختارات شعرية بعنوان « أوابد الشعر » في أربع مجموعات وهي :

١ ـ أبو تمام .
٢ ـ البحتري .
٣ ـ ابن الرومي .
٤ ـ مسلم بن الوليد وابن المعتز .

أصدر ديوان « همزات شيطان » الذي طبع بحمص ولا يحمل تاريخاً وهو حافل بالسخرية والنقد. ك أصدر « معجم شوارد النحو » عام ١٩٧١ .

وله « مختارات شعرية » من الشعراء الأعلام والأغفال والصعاليك أودعها وزارة الثقافة ولعلها قريباً .

وله ديوان مخطوط كبير نأمل أن ينشر أيضاً . وقد وقع مصرعه في مدينة قونية (تركيا) حيث ته حافلة ركاب (يوم السبت ١٤ ذي الحجة ١٤٠٥ ـ ٣١ آب ١٩٨٥) فخلف أسى عميقاً في قلوب نائه ومحبيه لأدبه الممتاز ودماثة خلقه وتواضعه وتجافيه عن الدعاوى وعن سلوك سبل الشهرة .

نقل جثمانه الى بلده حمص ودفن بمقبرة باب تدمر .

محمد سمير مراد

تغمد الله الكريم فقيدي الأدب والثقافة والعلم جميعاً بواسع رحمته وكرمه ورضوانه وافسح لهم انه .

□ من بريد التــراث :

تصحيـــح

ورد في كتاب « صالح العلي ثـائراًوشاعراً » لمؤلفه السيد حامد حســن من منشورات دار مجلة الثقافة السورية مايلي بشأن جريدة الفطرة التي صدرت في الأرجنتين من سنة ١٩٢٢ حتى سنة ١٩٣٠ أن مدير الجريدة موسى عزيزة. تكرر ذكر ذلك في عدة صفحات منها الصفحة (٨٥)والصفحـة (٩٢) و ٠٠٠ والصحيـح أن صاحبها والمسؤول عنها محمود محمد سلوموالأعداد كاملة موجودة لدى حفيد صاحب المجلة وهو طاهر سلوم في مصياف قريـة« قصية » وان موسى عـزيزة الذي ورد اسمه قد ذكر عنه في العدد (١٣) من السنةالثانية للاصـدار هو تاجـر ســوري في الأرجنتين ينتمي الى نادي اجتماعي سوري ـ لبناني وليس له أي مقال باسمه في كل أعداد الجـريدة وقد تقصّدت هـذاالتوضيح من أجل الحقيقة العلمية واثبات الصحيح ٠

حفيد صاحب الجريدة

طـاهر سـلوم



تصحيـــح

ورد في العدد ٢٠ ـ ذو القعدة ١٤٠٥ هـ ، تموز «يوليو» ١٩٨٥ ، السـنة الخامسة ، ص ٢٢٥ : « السفالية ، أرجـوزة ملاحية فلكية لأحمد بن ماجد » ، س ٧ ـ ٨ ، ما يلي : « وكذلك قام الأستاذ غبرييل فيران بترجمة كتاب الفوائد في أصول عـلم البحـر والقواعـد » ٠

وقـد سقطت بعض الألفاظ من هذا النص نود أن نشـير اليها ، اذ الصحيح : « **وكذلك قام الأستاذ غبرييل فيران بترجمة بعض فقرات من نصوص ابن ماجد ، وترجم تيبتز كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد** » ٠